

٧٤

السنة التاسعة عشرة
شتاء ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ



- الشيخ محمد مهدي شمس الدين والنقد المنهجي لأصول الفقه
- الغيرية المذهبية بُعْدًا فكريًّا في الثقافة العربية الإسلامية
- مشكلة تأصيل مفاهيم النقد الغربي في النقد العربي المعاصر
- المخاض الديمقراطي العسير في الوطن العربي
- تأمّلات في سفر الثورات العربية
- الطرق الصوفية وإشكالية السلطة والحداثة

- كتب:
الاقتصاد في الخلاف لأجل الوحدة والتقريب

- ندوة:
مالك بن نبي واستشراف المستقبل من شروط النهضة إلى الميلاد الجديد



بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله الرحمن الرحيم



تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

المراسلات

لبنان - ص. ب ١١٣/٥٧٨٩
الحمراء - بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣
الكويت - ص. ب ٩٤١ - دسمان ١٥٤٦٠
موقع المجلة على الإنترنت
البريد الإلكتروني

LEBANON - P.O. Box: 113/5789
Hamra - Beirut 2070 1103
KUWIT - P.O Box: 941 - Dasman 15460
http: //www. kalema.net
Email: kalema@kalema.net

التنفيذ الطباعي والتوزيع

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر - بيروت، الحدث تلفاكس: 05 - 464520 جوال: 03 - 287158
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

الاشتراك السنوي

لبنان والدول العربية 40 دولاراً. أوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً. المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولار.

تحول الاشتراكات على:
البنك العربي - بيروت - رأس بيروت - الحمراء - باسم رئيس التحرير، على رقم الحساب 1-810/ 324748

مسجلة في شركة (الكلمة) للإعلام والنشر المحدودة - نيقوسيا - قبرص بتاريخ 23/1/1998 بموجب قرار رقم 113

قواعد النشر في المجلة

ترحب مجلة الكلمة بإسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي، والمعارف الإسلامية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا الثقافة ومشكلاتها في العالم العربي والإسلامي، والتجدد والبناء الحضاري، وكذلك قضايا الإنماء التربوي والتعليمي، ومستقبليات المشروع الثقافي - الحضاري - الإسلامي المعاصر، مع الإيمان بقيم الحرية والحوار والانفتاح والتسامح.

يشترط في المادة المرسلة الشروط التالية:

- ألّا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلات أخرى.
- أن تلتزم قواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية بتوثيق المصادر والمراجع بذكر البيانات كاملة. مع تحقق الموضوعية والمنهجية والمعالجة العلمية.
- تخضع المادة المرسلة للنشر لمراجعة إدارة التحرير.
- لا تعاد المواد التي ترسل إلى المجلة ولا تسترد، نشرت أم لم تنشر. ولا تلتزم المجلة إبداء أسباب عدم النشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تعتذر المجلة عن نشر المواد التي فيها مساس بالقيم الإسلامية أو إثارة النعرات الطائفية أو العصبية أو الفئوية وكل ما يمس الوحدة والتضامن الإسلامي.
- ما تنشره المجلة يُعبِّر عن وجهة نظر صاحبه ولا يُعبِّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- تستقبل المجلة المواد في مختلف أبوابها، الدراسات ومراجعات الكتب وتغطية الندوات ومناقشات الأفكار المنشورة.

نلفت أنظار السادة الكتّاب والباحثين إلى أفضلية إرسال إسهاماتهم على بريد مجلة الكلمة الإلكتروني، وهو
kalema@kalema.net

محتويات العدد



هــذا العـــدد

ثمة حقيقة قائمة في فضائنا العربي والإسلامي، هي أن واقعنا بكل مستوياته، قد ورث خلال الحقب التاريخية المديدة، العديد من المشاكل والعقد والرواسب التمزيقية، وأن الإنصات إلى هذه الرواسب يكلفنا الكثير على مستوى حاضرنا وراهننا.. لذلك فإن المطلوب هو إطلاق عملية حوارية مستديمة، لا تقف حائرة أمام عناوين التمزق، وإنما تسعى بعقل منفتح وحكمة ونفس طويل إلى تفكيك هذه العناوين، ومنع تأثيرها السلبي على راهننا.

وإن العمل على منع تسرب عقدنا وأزماتنا التاريخية إلى واقعنا المعاصر، بحاجة منا جميعاً الوعي العميق بمبدأ الوحدة والتعاون على البر والتقوى، وتجاوز كل الإحن النفسية التي تحول دون تنمية المشتركات والاستجابة الفعالة إلى التحديات.

ونحن في المجلة، أخذنا على عاتقنا القبض على مفهوم الوحدة ومشروعها وتغذيته ثقافيًّا ومعرفيًّا، وتحصين واقعنا الإسلامي من كل الفتن ومحاولات الاحتراب الداخلي.. وتأتي مواد هذا العدد لتخدم هذه الرؤية.

فالكلمة الأولى التي كتبها الأستاذ رئيس التحرير بعنوان: «الشيخ محمد مهدي شمس الدين والنقد المنهجي لأصول الفقه» جاءت للتعريف بأحد شخصيات الوحدة والوفاق بين المسلمين في جانب مهم من جوانب عطائه العلمي والفكري.

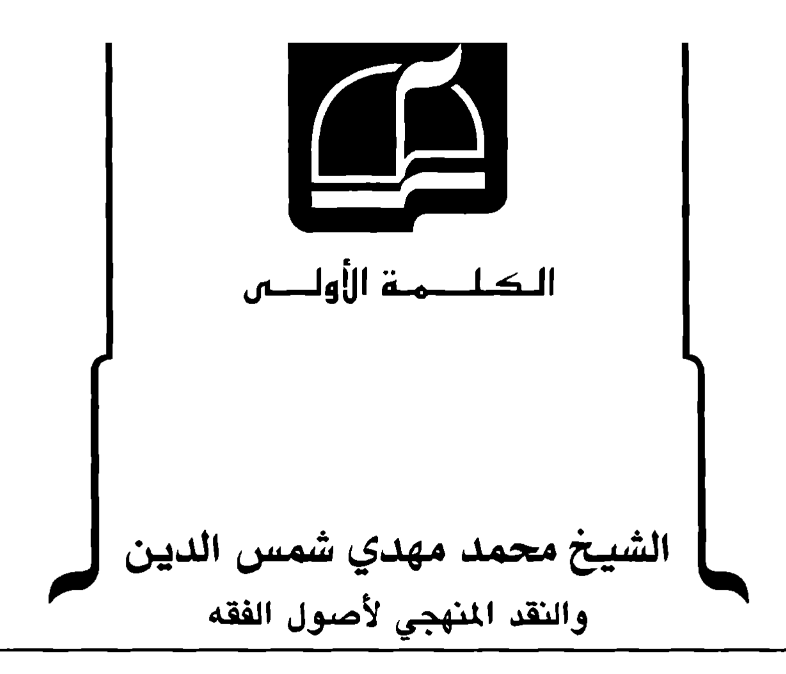
ويشاركنا الأستاذ محمد الناصر صديقي بدراسة متميزة بعنوان: «الغيرية المذهبية بُعداً فكريًّا في الثقافة العربية الإسلامية».

والأستاذ الهاني إدريس جاءت مشاركته الموسومة بـ«تأملات في سفر الثورات العربية» لصياغة تفسير فكري ومعرفي لظاهرة الربيع العربي، التي اجتاحت العديد من البلدان العربية والإسلامية.. وغيرها من الدراسات والأبحاث التي غطت أبواب المجلة المختلفة.

وكلنا أمل أن تكون مواد هذا العدد إضافة معرفية جديدة لتعزيز خيار الوحدة والتلاقي والتعاون بين المسلمين.

ونسأل الباري عز وجل التوفيق والسداد..

والله الموفق



الشيخ محمد مهدي شمس الدين
والنقد المنهجي لأصول الفقه

زكي الميلاد

-١-

أصول الفقه.. نظرات نقدية

تحددت المؤلفات المنشورة للشيخ محمد مهدي شمس الدين في ثلاثة ميادين أساسية، هي الثقافة والفقه والتاريخ، ولم يعرف عنه التأليف في ميدان أصول الفقه، لكنه كانت له في هذا الميدان كتابات وحوارات متفرقة، جمع بعضها في كتابه (الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي)، وأشار إلى بعضها الآخر في مؤلفاته الفقهية، مثل كتابي (الاجتهاد والتقليد)، و(مسائل حرجة في فقه المرأة).

في هذه الكتابات والحوارات المتفرقة، كانت للشيخ شمس الدين نظرات في غاية الأهمية حول أصول الفقه، نظرات تلفت الانتباه بشدة، وتستدعي التوقف عندها، والتبصر فيها، والكشف عن قيمتها وتأثيرها، ومدى الحاجة إليها.

والملاحظ أن هذه النظرات قد غلب عليها الطابع النقدي، وظهر فيها الشيخ شمس الدين بوصفه أحد النقاد المعاصرين لأصول الفقه، فقد ظل على طول الخط يلفت النظر إلى ما أصاب هذا الحقل من خلل وثغرات وعيوب، وما حدث فيه من تراجع وجمود وانكماش، قلص من قدرته الاجتهادية، وحد من طاقته الاستنباطية، وضيق من آفاقه الممكنة.

ومن وجه آخر، فإن هذه النظرات يمكن تصنيفها على منحى التجديد في ساحة أصول الفقه، ومن هذه الجهة يعد الشيخ شمس الدين أحد الدعاة المعاصرين لتجديد أصول الفقه، مع أنه لا يحبذ استعمال كلمة التجديد في هذا النطاق، ويفضل بدلاً عنها استعمال كلمة التطوير، وأشار إلى هذه الملاحظة مرتين في كتابه (الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي)، لكن من دون أن يقدم تعليلاً لهذا التفضيل، وتفسيراً للفارق بين الكلمتين.

ومن يتنبه إلى هذه النظرات النقدية، سوف يجد فيها أنها تمثل مادة حيوية، لا غنى عنها في دراسة منحى التجديد في أصول الفقه، وفي تدعيم هذا المنحى، الذي بات يمثل حاجة وضرورة ليكون أصول الفقه في مستوى مواكبة تقدم المعرفة، وفي مستوى الاستجابة لتحديات العصر وتطور الحياة.

ولولا هذه النظرات النقدية وطبيعتها وقيمتها، لما كان هناك ذكر للشيخ شمس الدين في ميدان أصول الفقه، ولما حصل هذا الاهتمام بالكتابة عنه، خاصة وأنه كما ذكرت لم يؤلف في هذا الحقل، فهذه النظرات النقدية هي رصيده الأقوى التي عرَّفت ودفعت به نحو الواجهة، وبفضلها تسلطت عليه هذه الأضواء، وذلك لأهمية هذه النظرات التي لا يمكن المرور عليها، وعدم الاكتراث بها، لمن يؤرخ أو يوثق أو يتتبع المنحى النقدي والتجديدي في ساحة أصول الفقه.

ومن الناحية الزمنية، يمكن القول: إن الشيخ شمس الدين طرح هذه النظرات النقدية، وأخذ يتحدث عنها منذ تسعينات القرن العشرين، وتحديداً في منتصف التسعينات فصاعداً، وهي الفترة التي شهدت ذروة الحديث عن تجديد أصول الفقه، وتعالي الأصوات الداعية لهذا المنحى في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

ولعل أول ما لفت الانتباه لهذه النظرات النقدية، هو الحوار الفكري المتخصص الذي نشرته مجلة المنطق اللبنانية مع الشيخ شمس الدين في ربيع ١٩٩٥م، وجرى فيه التطرق لتجديد مناهج الاجتهاد، ونقد وضعيات أصول الفقه، والحاجة لفحصه وتطويره.

ولأهمية هذا الحوار، قام الباحث العراقي السيد محمد الحسيني بضمه إلى كتابه (الاجتهاد والحياة) الصادر في بيروت سنة ١٩٩٦م، ومنوهاً بهذه الإشارة في مقدمة الكتاب، والذي جاء على صورة مجموعة حوارات متخصصة حول أصول الفقه ومناهج الاجتهاد، أعدها المؤلف لصالح مركز الغدير للدراسات الإسلامية في بيروت.

وفي وقت لاحق، أعاد الشيخ شمس الدين نشر هذا الحوار في كتابه (الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي)، ولكن ليس على صورة حوار، وإنما على صورة مقالة مفرغة من الأسئلة، حملت عنوان (مقاربات في الاجتهاد والتجديد)، وهي في ظني من أهم المواد

المنشورة في الكتاب.

بقيت الإشارة إلى أن هذه النظرات النقدية، تكاد تتحدد بصورة أساسية بوضعيات أصول الفقه في المجال الإسلامي الشيعي، وهو المجال الذي كانت له مساراته وتطوراته وبيئاته وأزمنته الخاصة به، وهذا ما أوضحه وأشار إليه الشيخ شمس الدين نفسه، لا لشيء سوى أن هذه الوضعيات هي التي عاصرها وواكبها، وبقي على احتكاك دائم بها.

هذه تقريباً هي ملامح الإطار العام، لطبيعة النظرات النقدية للشيخ شمس الدين، حول أصول الفقه.

-٢-

النص التشريعي.. وخلل منهجيات التعامل

في نطاق التعامل مع النص التشريعي كتاباً وسنةً، لاحظ الشيخ شمس الدين أن هناك خللاً في منهجيات التعامل مع هذا النص عند الفقهاء والأصوليين في ساحة أصول الفقه، وأشار إلى هذا الخلل المنهجي بصورة متفرقة في كتاباته وحواراته، وعند النظر في مجموع ملاحظاته، يمكن تحديدها وتنسيقها في النقاط الآتية:

أولاً: يبدو للشيخ شمس الدين -حسب قوله- أن هناك نقصاً منهجيًّا في هذا الشأن، يتحدد فيما تعارف عليه الفقهاء من اعتبار أن آيات الأحكام في القرآن الكريم هي خمسمائة وبضع آيات، وهذه النسبة إلى جميع كتاب الله العزيز هي أقل من العشر، وهذا أمر مثير للتساؤل في نظر الشيخ شمس الدين، أن يكون أكثر من تسعة أعشار الكتاب الكريم مواعظ وقصصاً وعقائد، بينما آيات الأحكام هي أقل من عشر.

وعند التدقيق يدَّعي الشيخ شمس الدين، أن آيات الأحكام هي أكثر بكثير مما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون، وفي تقديره أنها قد تتجاوز ألف آية، وأشار إلى أنه في سبيله إلى تقصي هذا الأمر.

ومنشأ هذا النقص أو الخلل المنهجي في تصور الشيخ شمس الدين، أن الفقهاء والأصوليين القدماء نظروا إلى آيات الأحكام المباشرة التي يتعاطونها من زاوية فقه الأفراد، عبادةً وتجارةً وسلوكاً، وأغفلوا عن البعد التشريعي للمجتمع والأمة في المجال السياسي والتنظيمي، وما يتصل بالعلاقات الداخلية والدولية وغيرها[1].

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩م، ص٨٢.

ثانياً: لاحظ الشيخ شمس الدين أن في المنهج السائد في أصول الفقه، يعتمد الفقهاء غالباً على ما يسمى التعبد الشرعي، إذ يعتبرون أن النصوص الواردة هي غير قابلة للفحص والمقارنة والتظهير لأنها تعبدية، وبذريعة إن هذا دين والدين يقتضي الطاعة.

في حين يرى الشيخ شمس الدين، أن التعبد في أمور العبادات المحضة أمر لا ريب فيه ومسلَّم به، وأما في مجالات المجتمع والأمة، وما يتعلق بالفقه العام، وبعض الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية، فلا يعتقد في كثير من التفاصيل أن للتعبد معنى على الإطلاق، ولا بد -في نظره- أن تنزل الأمور في هذه المجالات وفقاً للأدلة العليا، وحسب القواعد العامة في الشريعة.

كما لا بد أن تنزل هذه المجالات أيضاً، على أساس مقاصد الشريعة، وحكمة التشريع المتصيدة من استنطاق النصوص، وعلى ما يفهم من المناطات المستفادة من النص، أو المستكشفة من مقارنة النصوص حسب ظروفها وملابساتها[٢].

ثالثاً: في طريقة التعامل مع النص الشرعي، ميّز الشيخ شمس الدين بين ما أسماه الإطلاق الأزماني والإطلاق الأحوالي، وجاء هذا التمييز في سياق نقده للارتكاز الفقهي الموجودة عند الفقهاء والأصوليين في نظرتهم إلى النص التشريعي، باعتباره نصًّا مطلقاً من جميع الجهات، ومن غير فرق بين الكتاب والسنة.

بينما يرى الشيخ شمس الدين، ضرورة التمييز بين الإطلاق الأزماني، ويعني به أن النص يكون ثابتاً على مدى الأزمان كما هو موجود في الكتاب الكريم، ولكن في السنة لا يمكن الالتزام به دائماً، لأنه إذا كان المدى الزمني للنص هو نفسه محدود، فلا معنى للبحث عن أحوال النص[٣].

وهذا الرأي في نظر الشيخ شمس الدين، لا يعطل دور السنة في عملية الاستنباط باعتبارها مصدراً للأحكام الشرعية، فلا ريب أن السنة قد شملت أحكاماً مطلقة، هي تفاصيل لما ورد بنحو القواعد والمبادئ العامة في الكتاب العزيز[٤].

رابعاً: إن ما يميز بين هذين الإطلاقين الأزماني والأحوالي في السنة، في تقدير الشيخ شمس الدين، هو وعي الفقيه وإدراكه لزمانه، ولحركة المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية في التاريخ، كما يتوقف على تعقب الحالات التي يعالجها الدليل الشرعي، الذي يتضمن حكماً تكليفيًّا أو وضعيًّا أو سياسيًّا أو تنظيميًّا أو اقتصاديًّا أو اجتماعيًّا أو غير ذلك

(٢) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. المصدر نفسه، ص٩٠.

(٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. المصدر نفسه، ص٨٦.

(٤) عبدالجبار الرفاعي. تحرير وحوار: مناهج التجديد، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٢٥.

من أصناف الأحكام الشرعية.

ومن هذه الجهة، قد يختلف الفقهاء في تقدير الموقف تجاه دليل من الأدلة، بين من يراه دليلاً مطلقاً في الأزمان أو الأحوال، وبين من لا يرى ذلك، وهذا يرجع لتنوع آراء المجتهدين[٥].

خامساً: ما يعلق عليه الشيخ شمس الدين أهمية كبيرة في هذا التمييز بين الإطلاقين الأزماني والأحوالي، أن دليلاً من الأدلة ربما يكون غير مطلق في الأزمان أو الأحوال، ولكن يكون مداه الزمني أو الأحوالي في مجتمع من المجتمعات، أقصر أو أطول منه في مجتمع آخر.

مثال ذلك، الأدلة التي تعالج قضايا التكاثر والإنجاب، وبلحاظ ارتباطها بالتكاثر السكاني، وإمكانات الدولة والمجتمع في استيعاب الزيادات، وتوفير المستويات اللائقة بها في مجالات التربية والتعليم والصحة والإسكان وغيرها.

ومن جهة أخرى، ربما يكون الدليل محدود المدى الزمني في مجتمع من المجتمعات، لا يستطيع أن يوفر لنسبة عالية من الزيادة السكانية المستلزمات المناسبة لتنشئة أجيال قوية متعلمة واعية، فحينئذ نقول: إن هذا الدليل بالنسبة لهذا المجتمع، تنقطع عند هذه الحالة.

وأما بالنسبة لمجتمع آخر، يتمتع بالقدرة ويحتاج إلى زيادة عدد سكانه لاستثمار موارده الطبيعية، فإن المدى الزماني والأحوالي لهذا الدليل بالنسبة لهذا المجتمع، لا يزال ممتداً ولم ينقطع[٦].

سادساً: عند النظر في نصوص السنة الشريفة، يرى الشيخ شمس الدين ضرورة التفريق بين الأحكام الشرعية الإلهية، وبين ما يسميه التدبيرات، ويعني بها الأحكام التنظيمية والإدارية الوقتية، وقد درج الفقهاء -حسب قوله- إلى اعتبار هذه أحكاماً شرعية، وهي ليس كذلك في نظره.

ولعل منشأ هذا الخلل المنهجي -في تصور الشيخ شمس الدين- هو تلك القضية المسلمة عند الفقهاء والأصوليين في اعتبار أن وظيفة النبي ﷺ، هي بيان الأحكام الشرعية، وغفلوا عن أن من جملة مناصب النبي ﷺ، أنه كان حاكم دولة، وقائد مجتمع، ورب أسرة، وأنه إنسان يتفاعل مع مجتمعه ومحيطه وحياته، وفي هذه الأطر كلها كان الرسول ﷺ، يقول ويفعل ويقرر، فاعتبار أن قول النبي وفعله وتقريره سنة هذا صحيح، ولكن تصنيف هذه الأبعاد الثلاثة بحسب جوانب الحياة التي كان النبي ﷺ، يتفاعل معها،

(٥) عبدالجبار الرفاعي. المصدر نفسه، ص٢٦.

(٦) عبدالجبار الرفاعي. المصدر نفسه، ص٢٦.

فهذا ما يبدو أن الفقهاء والأصوليين قد غفلوا عنه.

ويؤكد صحة هذا القول -والكلام للشيخ شمس الدين- ما لاحظه فقهاء الشيعة وسائر المذاهب، أن في بعض الحالات يكون الحكم الوارد في بعض الوقائع لا يمكن تعميمه، فيقال: إنه قضية في واقعة، فلا يصلح أن يكون قاعدة، ولا يمكن تعميمه على جميع الحالات، وهذا الفهم صحيح عند الشيخ شمس الدين، لكنه أوسع بكثير في نظره من الموارد النادرة التي لاحظ فيها الفقهاء هذا الأمر(٧).

سابعاً: انتقد الشيخ شمس الدين انقسام المسلمين سنة وشيعة في الموقف تجاه السنة، فالشيعة في فقههم لا يتعاملون إلّا مع حديثهم، والسنة في فقههم يعتمدون فقط على سنتهم، والسنة الشيعية تختلف في وسيلة وصولها إلى المسلمين عن السنة السنية، والباحث أو الفقيه السني يرتكز في بحثه الفكري أو الفقهي إلى سنته، ولا يعتني بالسنة المروية عن أهل البيت إطلاقاً، والفقيه الشيعي كذلك.

وهذا الوضع في رأي الشيخ شمس الدين، يعكس موقفاً موروثاً من الشقاق السياسي، وليس مرتكزاً على الموضوعية العلمية، كما أنه يتأثر بدرجة سعة وضيق أفق الفقيه سنيًّا أو شيعيًّا، ومدى انفتاحه أو انغلاقه، ويعبر كذلك عن خلل في رؤية الفقيه لوظيفة الشريعة في الأمة، وخلل في رؤية الفقيه لطريقة التعامل مع مقولة الأمة.

وهنا يتساءل الشيخ شمس الدين، لماذا لا يعمل الشيعة بالأخبار التي تجمع شرائط الحجية عند أهل السنة؟ السنة في كتاب البخاري ومسلم وما يسمى بالصحاح، هل هذه الأحاديث كلها لا يتمتع حديث واحد منها بأي اعتبار على الإطلاق؟ هل بذلت محاولة في دراسة هذه السنة واكتُشف أنها كلها من الناحية الرسمية مجموعة أكاذيب!

في المقابل هل بذلت محاولة سنية من علماء حديث وفقهاء لفحص هذه السنة المروية عن طريق الشيعة للتأكد من أن كل ما في الكتب الأربعة عند الإمامية مجموعة أكاذيب؟ أم لأن يوجد عند السنة موقف صارم بأن كل ما رواه الشيعة، إما موضوع أو مشكوك على الأقل في صدقه(٨).

هذه تقريباً هي أبرز ملاحظات الشيخ شمس الدين، بشأن طريقة التعامل مع النص التشريعي كتاباً وسنةً، وما أصاب هذه الطريقة من خلل منهجي عند المسلمين سنة وشيعةً.

---

(٧) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص٨٧.

(٨) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. المصدر نفسه، ص١٣٨.

-٣-

فكرة الإجماع.. والنقد الجذري

تعامل الشيخ شمس الدين مع فكرة الإجماع بطريقة نقدية اتسمت بالشدة والصرامة، وغلبت عليها السلبية التامة، ودعا باستمرار إلى إعادة النظر في هذه الفكرة، وأظهرها كما لو أنها من الأفكار التي أضرت بالاجتماع السياسي الإسلامي، وبالفقه الإسلامي وتطوره، ويمكن إجمال ملاحظاته في النقاط الآتية:

أولاً: ينبغي في نظر الشيخ شمس الدين، أن يبحث عن الإجماع في الأصول باعتباره أحد الطرق التي تثبت بها السنة، كالبحث عن حجية خبر الواحد مثلاً، ولا يوجد مبرر منهجي للبحث عنه عند الإمامية بصورة مستقلة عن السنة، فهذا خطأ منهجي في مدونات علم الأصول[٩].

ثانياً: يرى الشيخ شمس الدين أن اعتبار الإجماع من الأدلة الشرعية الموازية للكتاب والسنة، من القضايا الأصولية التي يجب إعادة النظر فيها، وما نقله السيد البروجردي من أن غاية ما يمكن إثبات حكمه بالإجماع في جميع فروع الفقه هو عدد قليل من المسائل، هذا الرأي هو موضع شك عنده، وبعبارته (نحن نشك في إمكان ذلك).

هذا من جهة النظر، وأما من جهة العمل فإن الشيخ شمس الدين لا يُخفي مخالفته للإجماعات، وحسب قوله: «وقد خالفنا في بعض أبحاثنا الفقهية إجماعات وشهرات لم تثبت عندنا حجيتها».

ومن هذه الإجماعات التي يقصدها الشيخ شمس الدين، أهلية المرأة السياسية، فلم يثبت عنده إجماع تعبدي على عدم أهليتها. ومن هذه الإجماعات أيضاً ما يتصل بحرمة الاحتكار في التعدي عن الموارد المنصوصة إلى كل سلعة غير سلع الترف التي تتوقف عليها حياة الناس المتعارفة، فلا تختص الحرمة بالأطعمة، ولا تنحصر في الأصناف الستة (القمح والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت)، أو السبعة بإضافة الملح.

ثالثاً: إن الإجماع تحول -في تصور الشيخ شمس الدين- إلى أداة سياسية وضعت لمواجهة الرأي المخالف في السجال السياسي، والصراع على السلطة، واستخدمته القوة الحاكمة دائماً في هذا المجال، ثم استخدم في التنظير الديني للوضع السياسي القائم، وهو ما أنتج الفقه السياسي، فقه الأحكام السلطانية، وتسرب بعد ذلك إلى فضاء البحث الفقهي

(٩) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتقليد بحث فقهي استدلالي مقارن، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٨م، ص٢٨.

العام، ليكون ضابطاً لسلوك الأمة في المجال السياسي والحضاري والحياتي العام، وشل إرادة الأمة، وعطلها عن التصدي للنقد، لاعتقادها بأن ذلك عمل محرم.

رابعاً: يعتقد الشيخ شمس الدين أن الشيعة اقتبسوا مصطلح الإجماع، نتيجة لتأثر الفكر الأصولي الشيعي بالفكر الأصولي السني، ليكون أداة في الرد على الاحتجاج السني بالإجماع في المجال السياسي، ولاستعماله في دعم المواقف الفقهية المخالفة، ومن هذا القبيل كثير من إجماعات الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف).

خامساً: يضيف الشيخ شمس الدين أن الإجماع تسبب في إعاقة نمو الفقه، لأنه يحول بين الفقيه وبين البحث عن أجوبة غير جاهزة عن المسائل الطارئة، ولأنه يقدم للفقيه جواباً جاهزاً يعفيه من عبء البحث، ومسؤولية القرار الفقهي، فيعطل نمو البحث عن أجوبة جديدة عن الأمور الطارئة، وبذلك يحول أيضاً دون استجابة الشريعة لمستجدات الواقع، لأنه يحصر الشريعة في صيغ جامدة ومحددة، هي صيغ الإجماع على قول ما، أو الشهرة على قول ما.

لهذا دعا الشيخ شمس الدين إلى إعادة النظر في فكرة الإجماع، وهذا هو السبيل في نظره لتحرير البحث الفقهي من أقوال الفقهاء الذين تأثروا بلا ريب بظروف زمانهم ومكانهم وأحوالهم بالنسبة لبعض آرائهم الفقهية على الأقل[١٠].

-٤-

مناهج الاجتهاد.. وخلل منهجيات التعامل

وجد الشيخ شمس الدين أن هناك اختلالات حصلت في مناهج الاجتهاد الفقهي والأصولي، وأبدى أهمية لهذا الموضوع، وتوسع في الحديث عنه، وتطرق إليه في معظم كتاباته وحواراته التي تناولت هذا الشأن أو اقتربت منه، ويمكن إجمال ملاحظاته في النقاط الآتية:

أولاً: النظرة الفردية التجزيئية وغياب الرؤية الشاملة، هذا الاختلال حصل في نظر الشيخ شمس الدين حين انعزل الفقه عن حركة المجتمع، واستغرق الفقهاء في معالجة المسائل التي يواجهها الفرد المسلم في حياته الخاصة، في عباداته ومعاملاته، وحين اقتربوا من المسائل العامة وقضايا المجتمع، فإنهم عالجوها من زاوية معاناة الأفراد، ومن جهة تأثيرها في حياة المسلم الفرد، ولم يلحظوا في الغالب تأثيرها في المجتمع والأمة.

وتأثر بهذا الاختلال الفقيه الشيعي أكثر من الفقيه السني، وذلك بسبب عزلة الفقيه

(١٠) عبدالجبار الرفاعي. تحرير وحوار: مقاصد الشريعة، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٢٨-٣٠.

الشيعي والاجتماع الشيعي، عن الحياة العامة أكثر من الفقيه السني.

ثانياً: اعتبار الخطابات للأفراد والغفلة عن خطابات الأمة والجماعة، تنبّه الشيخ شمس الدين -كما يقول- إلى قضية أصولية مهمة، لا يعرف إن كان قد تنبّه لها أحد قبله أم لا، وهي أن الفقهاء لم يلاحظوا أن الكتاب والسنة حافلان بالخطابات الموجّهة إلى الأمة باعتبارها مكلفاً، بينما اعتبروا أن الخطابات الشرعية كلها موجهة للأفراد، وحتى ما سموه بالتكاليف الكفائية اعتبروه خطابات أفراد.

بينما الملاحظ أن الشريعة اشتملت على نوعين من الخطابات التكليفية، خطابات للأفراد وخطابات للأمة، والخطابات الموجهة للأمة والجماعة كثيرة جدًّا، وهي خطابات عينية تعيينية للأمة والجماعة في الاجتماع السياسي ضمن صيغة الدولة، وضمن صيغة المجتمع.

ثالثاً: اعتبار الشريعة مشروعاً أخرويًّا فقط، لاحظ الشيخ شمس الدين أن الشريعة تحولت بسبب انحراف الحكم السياسي، وفساد الاجتماع السياسي إلى مشروع أخروي، يسعى المسلم عن طريقه إلى الخلاص والنجاة في الآخرة، من دون أن يكون له أثر يذكر في حياته الدنيا.

في حين يرى الشيخ شمس الدين أن الإسلام عقيدةً وشريعةً وأخلاقاً -بحسب وضعه الأصلي- مشروعٌ إنساني كوني للدنيا والآخرة، ولكن حدث الفصام النكد في مرحلة من المراحل بين الواقع والمنهج، وبين التشريع والمجتمع، وغدت الشريعة مشروعاً أخرويًّا حتى في أحكامها التي تعالج شؤون الحياة الدنيوية.

رابعاً: الانقطاع عن الواقع الموضوعي المتغير وعدم التفاعل مع الطبيعة، فمنهج الاستنباط الفقهي -كما يرى الشيخ شمس الدين- لا يرتكز على دراسة النص فقط، بل يرتكز أيضاً على رؤية الواقع وتدبره، وهذا التدبر ليس مجرد المعرفة العلمية والرؤية البصرية، وإنما هو وعي العلاقة بين الواقع والنص، ووعي العلاقة بين الواقع وصيرورة حياة الناس.

ولهذا اعتبر الشيخ شمس الدين أن آيات التفكر والتدبر في خلق الله، هي من المكونات الأساسية لمنهج الاجتهاد، لأنها توجّه فكر الفقيه نحو الواقع والطبيعة، ونحو الاجتماع الإنساني، حتى يبني فهمه للشريعة على ضوء ذلك، ومن ثم يتجلى في استنباطه لأحكامها.

خامساً: عدم ملاحظة مقاصد الشريعة في كثير من مجالات الفقه، إذ يرى الشيخ

شمس الدين أن استغراق عملية الاستنباط الفقهي في الجزئيات، وإسرافها في توظيف بعض الأدوات الأصولية العقلية في استنطاق النص، أفضى بها إلى فهم حرفي للنص نأى بها أحياناً عن روح الدليل، فتم صياغة فتاوى لا تنسجم مع روح الشريعة، مثل كراهة تزويج بعض الأقوام وغير ذلك.

كما أن التعامل مع النص بمعزل عن حقله الخاص، وبمعزل عن علاقة حقله الخاص بالحقول الأخرى، يؤدي إلى عدم وعي مقاصد الشريعة[١١].

هذه هي في نظر الشيخ شمس الدين أبرز الاختلالات الحاصلة في منهج الاستنباط الفقهي والأصولي.

-٥-

أصول الفقه والفلسفة.. نقد العلاقة

من الملاحظات التي ظل الشيخ شمس الدين يلفت النظر إليها على طول الخط، في كتاباته وحواراته، ناقداً لها، ومعترضاً عليها، هي تأثر أصول الفقه بالفلسفة والمنهج الفلسفي، التأثر الذي كانت له في نظره تداعيات سلبية أثرت، وظلت تؤثر في طريقة عمل أصول الفقه، وفي طريقة التعامل معه، والاستفادة منه في ميادين الاستنباط الفقهي، وفي مجالات الحياة بصورة عامة.

وعند النظر في هذا الموقف النقدي، الذي يصفه الشيخ شمس الدين بالموقف المبدئي، يمكن كشفه وتحديده في النقاط الآتية:

أولاً: يرى الشيخ شمس الدين أن زج الفلسفة والأفكار الفلسفية في أصول الفقه، هو إدخال مادة غريبة لا تتناسب مع طبيعة الحقل المعرفي الذي يراد استخدام علم الأصول فيه. وذلك على خلفية أن كل منهج من مناهج العلوم يجب أن يستمد جوهره ومناخه وطبيعته من طبيعة ذلك العلم، ومن قواعده وأصوله، ولا يجوز أن يكون هناك منهج يختلف في طبيعته، وفي تكوينه الداخلي عن حقل المعرفة التي يراد استخدامه فيه، فحقل المعرفة في الشريعة هو الذي ينتج أصوله الخاصة بها[١٢].

ثانياً: في اعتقاد الشيخ شمس الدين أن الفكر الأصولي عند الشيعة الإمامية، هو الذي طور العلاقة بين مناهج الاستنباط في علم الأصول كما بدأت، باعتبارها تعتمد على

---

(١١) عبدالجبار الرفاعي. المصدر نفسه، ص١٧-٢٦.

(١٢) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص١٦.

الفكر البلاغي المتصل بتركيب الجملة والأسلوب والحقيقة والمجاز والعام والخاص وما إلى ذلك، طورها إلى أبحاث فلسفية وكلامية ومنطقية، وأدخل المصطلحات الفلسفية والمنطقية في لغة الأبحاث الأصولية[١٣].

وعند حديثه عن بدايات حصول هذا التطور في العلاقة بين أصول الفقه والأبحاث الفلسفية، يرى الشيخ شمس الدين أن هذه البدايات حصلت في عهد الوحيد البهبهاني (١١١٨ - ١٢٠٦هـ)، وتطورت في عهد المجدد الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١هـ)، وتعاظمت في عهد الشيخ محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٢٩هـ)، وتعمقت واتسعت فيما بعد بتأثير هذه المدرسة الأصولية[١٤].

ثالثاً: عندما توقف الشيخ شمس الدين أمام ظاهرة تأثر أصول الفقه بالفلسفة، وجد أن هناك ثلاثة تفسيرات ممكنة لهذا التأثر، تحدث عنها بعبارة ربما، في إشارة منه لعدم الجزم والقطع بهذه التفسيرات، وهي:

١- ربما يكون لاشتراط الأعلمية في مرجع التقليد، أثر في دفع الفقهاء إلى زج المقولات المنطقية والفلسفية في علم الأصول، لأنه يفتح باباً واسعاً لإبراز المواهب من التدقيق وإثارة الإشكالات على آراء الآخرين ومبانيهم.

٢- وربما يكون لأهمية المرجعية الدينية، ودورها القيادي عند الشيعة الإمامية في العصور الحديثة مع اشتراط الأعلمية، دور كبير في تعزيز هذا الاتجاه في العقود الأخيرة.

٣- وربما يكون وراء ذلك، الرغبة في التفوق على الأصوليين المنتمين إلى المدرسة الأشعرية في علم الكلام، وإعطاء شخصية مستقلة لعلم الأصول عند الإمامية عن علم الأصول الأشعري[١٥].

رابعاً: من مضاعفات تأثر أصول الفقه بالفلسفة -في نظر الشيخ شمس الدين- تحوله شيئاً فشيئاً إلى مقصد بذاته، بينما هو آلة ووسيلة ومجرد منهج، وازداد الوضع تعقيداً بدخول المصطلح الفلسفي ومناهج البحث الفلسفي، كالبحث عن أصالة الوجود، وأصالة الماهية.

وهذه الناحية، يصفها الشيخ شمس الدين بأنها شديدة الخطورة، ويعتقد أنها أصابت الفقه الإسلامي بشلل في جوانب كثيرة، وكانت لها انعكاسات سلبية على وضع الأمة من جهة، وعلى العقل الإسلامي من جهة أخرى[١٦].

(١٣) عبدالجبار الرفاعي. مناهج التجديد، مصدر سابق، ص٢٢.
(١٤) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص٣٣.
(١٥) عبدالجبار الرفاعي. مناهج التجديد، ص٢٣.
(١٦) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص٨٦.

خامساً: من المضاعفات الأخرى، لتأثر أصول الفقه بالفلسفة في نظر الشيخ شمس الدين، تحول الكثير من أبحاث أصول الفقه عند بعض الأصوليين المعاصرين إلى أبحاث فلسفية تجريدية يغلب عليها الطابع الفلسفي التجريدي، التي لا علاقة لها بالنص القرآني أو النص السنتي، إلا من جهة التسمية والعنوان.

ومن جانب آخر، فإن هذه الأبحاث الفلسفية لا يحتاج إليها الفقيه في بحثه واستنباطه، وتستهلك الوقت والجهد من غير طائل، بل قد تؤثر على سليقة الفقيه العرفية، وذوقه اللغوي، وقدرته على الفهم السليم[١٧].

سادساً: لهذا الموقف النقدي الذي يصفه الشيخ شمس الدين بالمبدئي، فإنه يقدم نفسه بوصفه أحد دعاه التنقية الكاملة للمنهج الأصولي من التأثيرات الفلسفية والكلامية، ويعد هذا الأمر ضرورياً[١٨].

كما يدعو الشيخ شمس الدين، عودة أصول الفقه إلى صفائه، باعتباره يشمل قواعد التعامل مع نص اللغة العربية في الكتاب والسنة، ويربط تطوير أصول الفقه بهذه التنقية من ما يسميه شائبة الأفكار الفلسفية التي لا علاقة لها بعملية الاستنباط[١٩].

-٦-

أصول الفقه.. والحاجة إلى التطوير

هذه الملاحظات والاختلالات في مناهج الاجتهاد والاستنباط الفقهي، دعت الشيخ شمس الدين لأن يؤكد على إعادة النظر في هذه المناهج، الدعوة التي ظل يعيد الحديث عنها، ويلفت النظر إليها باستمرار، وذلك لقناعته الراسخة بها، إلى جانب تأكيده بأننا بحاجة إلى تأصيل أصول جديدة، وإلى وضع قواعد أصولية جديدة، واعتبار أن الأصول الموجودة بحاجة إلى تحديث، ووصل به الحال إلى الدعوة لثورة منهجية في عملية الاجتهاد، بدءاً من مناهج الأصول إلى عملية الاستنباط[٢٠].

وفي هذا النطاق، طالب الشيخ شمس الدين بتطوير أصول الفقه، وإنه لا يحبذ حسب قوله وضع علم أصول جديد، والحاجة لتطوير أصول الفقه نابعة في نظره من الاعتبارات الآتية:

---

(١٧) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتقليد، مصدر سابق، ص٨٣.
(١٨) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص٨٧.
(١٩) عبدالجبار الرفاعي. مناهج التجديد، ص٢٣.
(٢٠) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص٢٠٦.

أولاً: إن أصول الفقه بصيغته السائدة قاصرٌ عن الاستجابة لحاجة الاستنباط الفقهي المتجدد، وذلك بحسب ما يطرأ من تغيرات على المجتمع في حركته وتفاعله مع المجتمعات الأخرى.

وهذا القصور -في تقدير الشيخ شمس الدين- هو قصور تاريخي وليس طارئاً، لأن أبحاث هذا العلم لم توضع أساساً لتنبني عليها عملية اجتهاد شاملة، وإنما تولد كثير منها من الأبحاث التي وضعت لتقعيد اللغة العربية، وقسم منها وضع متأثراً بالفكر المنطقي الأرسطي ومصطلحاته، وكذلك لبعض الاعتبارات الكلامية أو القواعد الكلامية[٢١].

ثانياً: يجب أن يستجيب أصول الفقه لرؤية فقهية أوسع من الرؤية السائدة اليوم، وهذا يقتضي -في تصور الشيخ شمس الدين- أن يفحص الفقهاء والأصوليون عن أوجه النقص في علم الأصول في وضعه الحاضر، بعدما حدث فيه تطوير مهم في اتجاه العمق، خرج به في كثير من الأبحاث عن مجاله الأصلي، ليجعل منه بحثاً فلسفيًّا كلاميًّا تجريديًّا، من دون أن يسهم هذا التطور على الإطلاق، في توسيع مجال الاستنباط الفقهي.

وهذا يعني في نظر الشيخ شمس الدين، أن التوسع الذي حصل في أصول الفقه كان توسعاً في العمق، من دون أن يمتد أثره إلى منهج الاستنباط العقلي على امتداد الفقه في حياة الناس، تبعاً لامتداد هذه الحياة في أبعاد جديدة، فرضها توسع العلوم الوضعية وإنجازاتها، الأمر الذي يقتضي تطوير علم الأصول ليتسع لتأصيل واستنباط قواعد جديدة، تستجيب لحاجات جديدة حتى يقول الفقه الإسلامي كلمة فيها[٢٢].

ثالثاً: يرى الشيخ شمس الدين أن علم الأصول، تطور عند الشيعة الإمامية تطوراً كبيراً كمًّا ونوعاً، لكن هذا التطور بقي شكلياً وسطحياً من جهة النتائج، في حين أن تاريخ العلم أو تاريخ المعرفة بوجه عام، أو تاريخ أي علم من العلوم، يؤكد أن أي تبديل في المنهج، يؤدي إلى تبديل في النتائج ولو نسبيا، إما في نوعية النتائج أو في كمها[٢٣].

هذه لعلها أبرز ملامح النقد المنهجي لأصول الفقه عند الشيخ شمس الدين، كما شرحها في كتاباته وحواراته المتفرقة.

---

(٢١) عبدالجبار الرفاعي. مناهج التجديد، ص١٥.

(٢٢) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص٨٣-٣٣.

(٢٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. المصدر نفسه، ص٨٩.

-٧-

ملاحظات ونقد

بعد هذا الاستكشاف، وتكوين المعرفة بنظرات الشيخ شمس الدين في النقد المنهجي لأصول الفقه، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية، ومنها:

أولاً: كشفت هذه المحاولة، عن مدى سعة وكثافة وتنوع النظرات النقدية عند الشيخ شمس الدين حول أصول الفقه، هذا الانكشاف النقدي الواسع كان يفترض أن يشكل حافزاً، وحافزاً قويًّا، يدفع الشيخ شمس الدين نحو النهوض بإنجاز عمل يتخطى ويتجاوز تلك الملاحظات النقدية، سعياً نحو إعادة بناء أصول الفقه وفق أسس جديدة تُعبِّر عن رؤيته، وتتناغم مع أفقه النقدي، وتلبي رغبته في التحديث والتطوير، وهذا ما لم يحدث.

فهذا المستوى الكمي والنوعي من النقد في هذا الحقل، أو في غيره من الحقول المعرفية الأخرى، وبأقسامها كافة، يصلح أن يمثل سبباً كافياً من الناحية المنطقية والموضوعية، يدفع ويحرض بشدة نحو الانتقال من النقد إلى التطوير والتحديث، وهذا ما حدث ويحدث في الحقول المعرفية الأخرى.

وما نريد قوله أن الشيخ شمس الدين أنجز مهمة النقد، وكان يفترض منه أن يتمم هذه الخطوة بإنجاز مهمة التحديث والتطوير، التي طالما دعا إليها، ونادى بها، ولح عليها.

ثانياً: إن هذه النظرات النقدية بكثافتها وتنوعها، لا ينفرد بها الشيخ شمس الدين كليًّا، ولعل هناك من يتفق معه كليًّا أو جزئيًّا، إلى جانب من يختلف معه كليًّا أو جزئيًّا، وهذا ما يحدث عادة في ميادين الفكر والمعرفة.

وهناك من سبقه إلى مثل هذه النظرات، كالسيد محمد باقر الصدر في بحثه الشهير (الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد)، الذي وصفه الشيخ شمس الدين بالبحث القيم، واعتبر أن السيد الصدر -في هذا البحث- أفضل من تحدث عن طبيعة المشكلات، التي اعترضت مسارات حركة الاجتهاد في المجال الشيعي[٢٤].

في هذا البحث شرح السيد الصدر، كيف حصل التحول والانكماش في مسارات حركة الاجتهاد الشيعي من المجال الاجتماعي العام، إلى مجال الفردي الخاص، وكيف تسربت الفردية إلى ذهنية الفقيه، وجعلته ينظر إلى الشريعة من زاوية الفرد، وفي نطاق الفرد.

---

(٢٤) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. المصدر نفسه، ص٧٣.

ثالثاً: الموقف من الفلسفة، فالملاحظ بصورة عامة في كتابات وحوارات الشيخ شمس الدين، النقد الشديد والصارم للفلسفة، بالشكل الذي ينبئ عن موقف سلبي ونهائي تجاهها، فهو لا يتطرق إلى الفلسفة إلا في معرض النقد والرفض، وخصوصاً في مجال علم أصول الفقه.

في مقابل هذا الموقف السلبي، هناك الموقف الإيجابي للسيد محمد باقر الصدر الذي يدافع عن الفلسفة، ويرى أن أصول الفقه قد استفاد من الفلسفة، كما أن الفلسفة أيضاً استفادت من أصول الفقه، وشرح هذا الموقف، وبرهن عليه في كتابه (المعالم الجديدة للأصول).

لهذا فإن الفلسفة لا تمثل بعداً حاضراً في كتابات الشيخ شمس الدين، كالذي نراه في كتابات السيد الصدر.

رابعاً: الموقف من الألسنيات، أعطى الشيخ شمس الدين رأياً سلبياً تجاه الألسنيات، وكان قاطعاً ونهائيًّا في هذا الرأي، وأغلق إمكانية الاستفادة من هذا الحقل كليًّا في مجالات الاستنباط والمعرفة الدينية، وهذا الرفض كان مبنيًّا في رأيه على أمرين:

الأمر الأول: عدم إمكانية الوثوق بهذه الأبحاث، وحسب رأيه «إن الاعتماد على نتائج الأبحاث اللغوية الحديثة المسماة بالألسنية لا وجه له، لأنه لا يمكن الوثوق بها في تطبيقاتها على عملية الاستنباط. لأن الألسنية نمت في أوساط لغوية بعيدة ومنفصلة عن اللغة العربية، وقوانين البيان في اللغة العربية، هي قوانين محكومة بطبيعة هذه اللغة وبآلياتها، ولا يمكن نقل أحكام في الدلالة اللغوية ناتجة من لغات أخرى، وخاضعة لآليات حضارية، وآليات تفكير لغوية أخرى، وتطبيقها على اللغة العربية»[٢٥].

الأمر الثاني: اعتبار الألسنيات منهجاً غربياً لا يمكن الاعتماد عليه في دراسة النص الديني، وحسب رأيه «نحن لا نوافق إطلاقاً على اعتماد المناهج الغربية في استنطاق النص باتِّباع المناهج الألسنية في اللغة، لأننا نعتبر أن هذه المناهج تنتمي إلى مناخ ثقافي وحضاري مختلف عن ثقافة وحضارة الإسلام من جهة، وتنتمي إلى مناخ لغوي، وطبيعة لغوية مختلفة عن اللغة العربية من جهة أخرى، ولا يمكن التعامل مع نصوص الوحي القرآني بهذه المناهج»[٢٦].

والملاحظ على هذا الرأي، أن من المبكر الحكم على الألسنيات بهذا الشكل القاطع

(٢٥) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. المصدر نفسه، ص٢٦٠.
(٢٦) عبدالجبار الرفاعي. مقاصد الشريعة، ص٤٣.

والصارم، في حين يعتبر هذا الحقل وليداً وجديداً في الدراسات العربية، والغاية منه البحث عن المشتركات العامة في اللغات التي يتحدث بها البشر، من أجل التوصل إلى قواعد جديدة ومشتركة في فهم آليات هذه اللغات وقوانينها.

يضاف إلى ذلك، أن هذا الحقل أضاف قانوناً جديداً ومهمًّا في دراسة اللغات، وهو قانون التحليل الصوتي، واعتماده إلى جانب قانون البحث عن الدلالة والمعنى.

مع الإشارة إلى أن مصطلح اللسانيات، أو هذه التسمية، هي من التسميات التي استعملها القرآن الكريم في حديثه عن تعدد اللغات واختلافها بين البشر، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾[٢٧].

واللسان هو تعبير عن الجانب الصوتي والجانب الدلالي معاً، والدارسون لعلم أصول الفقه يدركون جيداً أن مباحث الوضع في هذا العلم باتت تعتبر من المباحث القديمة، التي بحاجة إلى تجديد وتحديث، وهكذا مباحث الألفاظ بصورة عامة.

خامساً: يميل الشيخ شمس الدين إلى مشروعية تقليد الميت ابتداء، وهو قول قوي كما يقول عند المسلمين الشيعة، لكنه غير مشكور عند غيره من الفقهاء[٢٨].

واستدل على هذا الرأي في مشروعية تقليد الميت ابتداء بقوله: إذا كان إطلاق الأدلة «يشمل حالة البقاء، فينبغي أن يشمل حالة الابتداء أيضاً، لما عرفت من أن التقليد أمر متجدد عند العمل بكل مسألة، فإذا عمل في قضية بفتوى للمجتهد الميت الذي قلده في حياته، فإنه في هذه المسألة مقلد للميت ابتداء أيضاً، وليس عمله برأي الميت فيها استمراراً على تقليد الحي الذي مات. فالظاهر أن الاستدلال على مشروعية البقاء بالكتاب والسنة مع القول بعدم مشروعية الابتداء مشكل جدًّا، لورود الإشكالات على الاستدلال من غير فارق بين المقامين»[٢٩].

هذا الرأي لا يتناسب على الإطلاق، وما يدعو إليه الشيخ شمس الدين من تطويرات وتجديدات شاملة وواسعة في مجالات الاجتهاد والفقه وأصول الفقه، كدعوته إلى بناء مرجعية جامعة، أو مرجعية ذات تخصصات، وهكذا دعوته إلى ثورة في الاجتهاد، إلى غير ذلك من دعوات جذرية وصارمة، خاصة وأننا في عصر تتغير فيه أحوال المعرفة الإنسانية بسرعة، وتتضاعف وتتراكم في فترات قياسية، وبطريقة تؤثر في مختلف مجالات الحياة العامة.

---

(٢٧) سورة الروم. آية: ٢٢.

(٢٨) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص١٤٨.

(٢٩) الشيخ محمد مهدي شمس الدين. الاجتهاد والتقليد، ص٣٤٦.



الغيرية المذهبية
بُعْدًا فكريًّا في الثقافة العربية الإسلامية

الدكتور محمد الناصر صدّيقي*

□ المقدمة

إن يختلف الناس في آرائهم ومذاهبهم، وإن تباينت عقائدهم وتنوعت مذاهبها، فإنّها تؤدّي إلى الطريق الواحد المستقيم حسب مدرسة «إخوان الصفاء وخلان الوفاء»، التي عملت على إيجاد توفيقيّات في عصرها بين كل فرقاء الجماعة الإسلامية لخلق نوع من «الألفة»، لا سيما أن العقل العربي الإسلامي الرسمي[1] يعمل بكل إمكاناته المتاحة على إقصاء «الآخر» من ضمن البيت الإسلامي الكبير. وقد أسهمت السلطة في تأجيجه وإذكاء نار فتنه فحازبها من حازبها وعارضها من عارضها.

ورغم ذلك ارتأت مجموعات تدّعي الحياد خلق تقاليد جديدة علّها ترسي قيم تناظرية جديدة بين «الأغيار»[2] والفرقاء بعيداً عن قعقعة السيوف، وفي إطار نَفَسٍ جذّاب حضاري

* كاتب وباحث وأستاذ التاريخ الوسيط، جامعة جندوبة - تونس.

(١) لا بد من التنبيه إلى أن مصطلح «عقل» هو مفهوم واسع، ويمكن أن يُستخدم في عدّة جوانب معرفية، فيمكن أن نتحدث عن عقل سياسي كما يمكن أن نتحدث عن عقل أخلاقي أو علمي أو غيرها. ويمكن الاستفادة في هذا السياق من أعمال محمد عابد الجابري وشتى بحوثه في مجال العقل العربي.

(٢) لا بدّ كذلك أن نحتاط من استعمال مصطلح «أغيار»، فلطالما استعمل في البحوث الدينية ذات الصلة بالديانة اليهودية. ولكن لا بأس أن نستعمله في إطار بحثنا هذا للإثراء ولتوضيح فكرتنا.

كانت له إسهاماته المميّزة في تراثنا الفكري في محطّات عدّة من تاريخنا العربي الإسلامي، أخرجت هذا الجدل من ثوب المؤسسة الإسلامية السلطويّة إلى موقع الفعل البشري بتلك الخلفيات الإيديولوجية لأقطابها في حركة إبستمولوجية علميّة أغنت العقل العربي. وقد مدّ الفعل الفكري البشري بحقائق عينيّة كان لها وقعها الخاصّ في العصر الذهبي للفكر الإسلامي، مزجت فيه ما هو لاهوتي بما هو عقلي، لعب فيه العقل دور المحرّك لقسم هام من أحداث ذلك العصر. فعديد التشكلات المذهبية في عصر الحراك السياسي والمذهبي كانت وليدة تلك المناظرات والتأويلات للنص المقدّس بامتياز، سواء خضعت هي للعقل أو سيطر عليها النقل.

وفي هذا المجال ظهرت مصنّفات في بدايات عصور الانحطاط، وسيطرت الحتميّة، وبرزت مدارس السلطة ومحازبيها على المشهد الثقافي والفكري في العالم الإسلامي. ومن هذه المصنّفات التي عملت على تقييد روح المناظرة ورفض «الغير» نذكر كتاب الصاحب محي الدين يوسف بن عبد الرحمن ابن الجوزي الحنبلي (تـ ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) كتاب «الإيضاح لقوانين الاصطلاح: في الجدل والمناظرة»[٣]. ويمكن أن يُعدّ هذا الكتاب المرجعيّ في الجدل والمناظرة من الوثائق التي يحتاجها المتكلّمون، والتي تنمّ عن روح تؤمن بالحجّة والبرهان، وعن انفتاح في مواجهةِ مَنْ تختلف معه بالرأي والبرهان رغم ما تميّزت به من نفس حنبلي.

وتميّز العالم الإسلامي في العصر الوسيط[٤] بوجود تنوّع «إثني» واختلاف مذهبي[٥]. ونلحظ ذلك في أدبيّات الإسماعيليّة الفاطميّة، مرجع بحثنا في الغيرية في تاريخنا العربي الإسلامي والعيش المشترك. ويمكن أن نذكر على سبيل المثال الرسائل المتبادلة بين الشيرازي داعي الدُعاة الفاطمي بالقاهرة وفيلسوف الشعراء أبي العلاء المعرّي، أو علاقة أبي حامد الغزالي باعتباره ممثّلاً ومرجعاً فقهيًّا للسلطة العباسيّة في إسلام العصر الوسيط والمعارضة الإسماعيلية في المجال الإيراني بعد اجتياح السلاجقة الأتراك للمجال العربي في العراق وبلاد الشام.

ولا يفوتنا أن نشير في هذا السياق إلى أنّ الاختلاف المذهبي والخلاف المتولّد عنه لا

(٣) تحقيق محمود بن محمد السيد الدغيم، فبراير (١٩٩١)، ماجستير في الفلسفة الإسلامية، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة/ مصر، ١٩٩٥، علماً أن النص المؤلف فيه جوانب من الموضوعية في التعامل مع الغير أكثر من مقدمة المحقق في إقصائه للآخر، إضافة إلى ردوده التكفيرية، واتهامه المذاهب الأخرى بالنفاق، وأن إسلامهم كان بغرض إسقاط جزية الرأس عنهم، راجع صفحات المقدمة ضمن الكتاب.

(٤) ينبغي أن يعلم القارئ أنّ هذا البحث هو محاولة لبداية بحوث أخرى في المجال، أو هو مساءلة تمسّ ثقافة الاختلاف من زاوية معيّنة لم يقع التطرّق لخلفياتها وخصائصها كما يجب.

(٥) لا يقتصر على الاختلاف بين مذهب وآخر وإنّما يخترق صلب المذهب نفسه.

يمكن أن نختصره في رقعة جغرافية ضيّقة، بل إنّه إن وُجد في رقعة صغيرة فهو سرعان ما يروج بسرعة ويتقاطع مع غيره، وما فرض من أنماط تفكيريّة كانت أقرب لثقافة السلطة من سلطة المثقف. في حين أنّ المنطقة العربية عرفت في ظل الوجود الفاطمي حريّات وتعدديّة فكريّة ودينيّة يمكن أن تُعزى إلى أنّ الخلفاء الفاطميين كانوا أئمة وفلاسفة ومشرّعين.

فما هي الأبعاد الفكرية لتلك الغيرية المذهبية في الثقافة العربية الإسلاميّة؟

I – تأمّل في الروح التوفيقية بين فرقاء الخط الواحد

يمكن القول: إنّ الأعمال والدراسات التي تناولت الفرق الإسلامية متنوّعة ومتعددة. وفي المجمل تطوّرت أدبيّات الفرق والمجموعات الكلامية في الإسلام مما هو طقسي إلى ما هو ممارسة فكرية[٦]. إن مثل هذه النصوص الوصفيّة التي تعدّ محاولة فقهيّة ودينيّة مجسّمة لتلك الانقسامات الجزئية في الإسلام قد اكتسبت مكانة الأمر الواقع داخل كل مدرسة من مدارس الإسلام الفكرية، وأصبحت مصادر علميّة أوليّة لتاريخ المذاهب والأديان في الإسلام، ومن خلال الألفاظ والمصطلحات والأساليب التي تظهر فيها تلك الشخصيات والاختلافات بناءً سلبيًّا توضّحه مصطلحات مثل «البدعة»، «الغلاة»، و«الملحد» و«الزنديق»[٧].

وقد حاولت الاصطلاحات المناوئة لذاك النقاش والمناظرات الدينيّة والفقهيّة القائمة على تفسير قواعد الإسلام وفق منظورها الضيّق جدًّا والخاصّ وفق فهمها الإسلام وفرض نمطها.

ونذكر في هذا الباب على سبيل المثال محمد بن أحمد النسفي[٨] في مصنفه «كتاب المحصول». ويعتبر محمد بن أحمد النسفي من دُعاة المدرسة الإسماعيلية في إيران التي عرفت بميولها إلى الفلسفة الأرسطوطالية والأفلاطونية المحدثة[٩].

---

(٦) نانجي (عظيم)، «رسم للذات وللآخرين: منظور إسماعيلي لتاريخ الأديان»، ضمن كتاب: الإسماعيليون في العصر الوسيط، جمع د. فرهاد دفتري، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى، دمشق، ١٩٩٩، ص١٥٦.

(7) Walker, Paul, E, Early Philosophical Shiism : The Ismaili Neoplatonism of Abu Y'aqub al-Sijistani, Cambridge, 1993, PP 363-.

(8) Poonawala (Ismail K.), Biobibliography of Ismaili Literature, Malibu: Undena Publications, 1977, PP 40 – 43.

(٩) صديقي (محمد الناصر)، القرامطة من القرن الخامس الهجري، أطروحة دكتوراه مرقونة بإشراف الأستاذة المتميّزة منيرة شابوتو الرمادي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ج II، ص٦٧٨.

وما يعنينا من هذا كلّه أنّ كتاب «المحصول» يُحسب على التيّار القرمطي الإسماعيلي المعارض للأئمة الفاطميين وشرعيّة إمامتهم[١٠]. لقد برز لأبي حاتم الرازي من المدرسة الإسماعيلية الإيرانية نفسها من عارضه في آرائه وأفكاره وطُرحاته حول فكرة الخلاص والقائم المنتظر، وألّف كتاب يبيّن فيه آراءه المنتقدة لما ورد في «كتاب المحصول».

وقد سمّى أبو حاتم الرازي كتابه بـ«الإصلاح» فتصدى له أحد دُعاة المدرسة الإسماعيلية الإيرانية ليدحض آراءه وينصر شيخه وأستاذه محمد بن أحمد النسفي. فكان أبو يعقوب السجستاني من برز بكتابه «النصرة» مدافعاً عن آراء شيخه النسفي وتأويلاته العقائديّة التي تجمّدت عند المجموعات الإسماعيلية المبكرة سواء في المجال الإيراني أو عند قرامطة البحرين وأرض السواد العراقي[١١]. دفاع السجستاني عن طُرحات شيخه النسفي ورده على أبي حاتم الرازي المكتبة الإسماعيلية الإيرانية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وهي فترة أوج المدّ الإسماعيلي في العالم الإسلامي وقد كان في قمة ذيوعه وانتشاره.

وكانت هذه المناظرات عبر المِداد والرقّ حامية بين كبار دُعاة المدرسة الإيرانية، دفعت بحميد الدين الكرماني (تـ٤١١هـ)[١٢] إلى تأليف مصنفه «كتاب الرياض في الحكم بين الصادين»، يعني صاحب «الإصلاح» وصاحب «النصرة»[١٣]. وبمهارة فائقة قرظ الكرماني الآراء التي جاءت في الكتب الثلاثة، ونقدها علميًّا، وبيّن النظريات الفلسفية والعقائدية الرسمية للخلفاء الفاطميين في عصره. ولم يخفِ «الكرماني» ميله إلى طُرحات أبي حاتم الرازي. ورغم ذلك نجد صاحب «الرياض» يشير إلى نقائص في كتاب الرازي وتجاهله لآراء النسفي في كتابه «المحصول» وقد أوردها الكرماني في الباب العاشر[١٤] من كتابه.

وما يعنينا أن الغيريّة بين أفراد الخط العقدي الواحد مهما اتّسعت الهوّة الفكريّة بينهم لا بدّ أن تصوّر طرحاً فلسفيًّا توفيقيًّا مثل الذي اعتمده «الكرماني» لجمع آراء مختلفة من أجل رأب الصدع وتكوين نهج فلسفي واحد.

ويبدو أن الخط الدعوي «لإخوان الصفاء وخلان الوفاء» المنظرين السريين للدعوة الإسماعيلية في القرنين الثالث والرابع الهجريين، هو نفسه المنهج والخط الذي عمل الأئمة الخلفاء

---

(١٠) صديقي (محمد الناصر)، القرامطة، جII، ص٦٧٨.

(١١) البستي، كشف الأسرار ونقد الأفكار، ضمن كتاب: الإسماعيليون، تحقيق، د. عادل سالم العبد الجادر، الكويت، ٢٠٠٢، ص٢٢٦.

(12) Poonawala Ismail.K, Biobibliographie, PP, 94102-.

(١٣) السجستاني، كتاب الافتخار، تحقيق إسماعيل قربان حسين بوناوالا، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، ٢٠٠٠، ص١٥-ص١٦.

(١٤) كتاب الرياض، تحقيق وتقديم، دار الثقافة، بيروت/ لبنان، ١٩٦٠، ص٢١٣ - ص٢٣٠.

من الفاطميين على توخّيه، وهو أنّ جميع المذاهب الفلسفيّة مذهب واحد، يوافق جميع الأديان. وربما كان ذلك مسعى من قبل الحاكم بأمر الله الفاطمي (٣٨٦هـ/ ٤١١هـ) في محاولاته إيجاد توازن ديني لتوحيد معتقدات الرعيّة في خلافة ضمّت فسيفساء من الأديان والمذاهب[١٥].

هذا فيما يتعلق بتباينات أبناء الخط العقدي الواحد وربما يبقى ذلك الصدى المبثوث في صفحات تلك الرسائل حيًّا في وجدان جماعات الإسماعيليّة في مناطق انتشارها في مسعاها التوفيقي. «ينبغي لإخواننا... ألّا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا تحيّزوا لمذهب من المذاهب؛ لأنّ رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعاً...»[١٦].

II- مناظرات الشيرازي والمعرّي

١- تاريخية الرسائل «المناظرات»

يعود تاريخ هذه الرسائل والمناظرات بين داعي الدعاة الفاطمي هبة الله الشيرازي وأبي العلاء المعرّي إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري في الفترة الممتدة ٤٣٨هـ/ ١٠٤٧م إلى السنة ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م. وقد رجح المبحر فلاديمير إيفانوف أن الكتاب الثامن من كتب المؤيد في الدين وهو «جامع الحقائق في تحريم اللحوم والألبان» مستخرج من المجالس المؤيدية[١٧].

وقد تضمّنت هذه المجالس مراسلات المؤيد الشهير والفيلسوف الشامي أبي العلاء المعري (ت. ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م) حول الكثير من الأطعمة الحيوانية والنباتية[١٨]. وبالعودة إلى تاريخيّة هذه المراسلات نجد مرجوليوث يعيدها إلى سنة ٤٣٨هـ/ ١٠٤٧م[١٩]. بينما ذهب محمد كامل حسين إلى أنها قد كتبت سنة ٤٤٩ هـ - ١٠٥٧م [٢٠].

---

(١٥) صدّيقي (محمد الناصر)، «الردود الدرزية على النُّصيرية»، ملتقى حوار الثقافات الرابع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، أبريل ٢٠١١، ص٢ - ص٣.

(١٦) مؤلف مجهول، رسائل إخوان الصفاء، دار صادر، بيروت - لبنان، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، مIV، ص٤١.

(17) Aguide TO Ismalil literature, p 49.

(١٨) هذه المراسلات موجودة في المجلس ١٣ من المجلد ٦ (المائة السادسة) وأخرجها ياقوت الحموي، معجم الأدباء، المجلد ٣ ص ١٧٦ - ٢١٣ و قد ترجمها و حللها:

Margoliouth (D.S), «Abul – Ala al Mari correspondence on vegetarianism», JRAS (1902), pp 289 - 332; Nicholson (R.A), Studies in Islamic poetry , Cambridge 1921- pp134 - 136.

(19) « Abul – alaal – mararris » p 290

(٢٠) راجع تحقيق محمد كامل حسين، ديوان المؤيد في الدين ص ٦٤.

وتجمع المصادر التي تناولت شخصية أبي العلاء المعري بالدراسة، على أن رسالة الداعي الشيرازي الأخيرة وصلت إلى معرّة النعمان بعد وفاة شيخ المعرّة سنة ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م[٢١]. وإذا عدنا إلى سيرة المؤيد في الدين، نجد أنّه قد خرج إلى بلاد الشام والعراق بأمر من الخليفة الفاطمي المستنصر شخصيًّا ووزيرة اليازوري سنة ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م، وذلك من أجل استقطاب البساسيري وتوظيف حركته الانقلابية في المشروع الفاطمي. وقد استعرض المؤيد في الدين نشاطاته في المجال الشامي والعراقي بسيرته الذاتية، وقد كشف لنا فيها دوره الخطير في حركة البساسيري. وعاد المؤيد إلى القاهرة سنة ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م[٢٢]

ومن خلال هذا العرض يمكننا القول: إنّ تاريخيّة هذه الرسائل تعود إلى فترة وجود المؤيد بالشام أثناء مهمته السياسية والدعوية. وتوجد إشارة نقلها ياقوت الحموي عن «كتاب فلك المعاني» بأن المناظرة بين أبي العلاء والشيرازي بمصر في ذبح الحيوان فأمر الأخير بأن يُؤتى بأبي العلاء إلى حلب[٢٣].

وفي الرسالة الثالثة والأخيرة[٢٤] من رسائل المؤيد في الدين تصريح واضح بأنه كان في بلاد الشام أثناء هذه المناظرة الكتابية[٢٥]. ويوجد نص ورد في المجالس المؤيديّة على لسان الخليفة الفاطمي المستنصر: «حتى توجه من وجهناه من داعينا للقاء التركمانية فالعقد بيّنه المؤيد المبعوث الدعوي (الفاطمي) وبينه (أي المعري) من المناظرة مكاتبة لا مشافهة»[٢٦]. وهذه إشارة دالة على أن المؤيد في الدين كتب رسائله التناظرية للمعري وهو يقوم بمهمته الخطيرة مع الضابط التركي البساسيري، في الفترة الممتدة من سنة ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥ م إلى سنة ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م، تاريخ عودة المؤيد إلى القاهرة، أي قبل استيلاء البساسيري على العاصمة العباسية بغداد بفترة قصيرة[٢٧].

---

(٢١) بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، جمع و تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية القاهرة/ مصر، ١٣٤٩، ص ٣٣.

(22) DAFTARY (farhad), the ismailis, their history and doctrines, Cambridge university press, 1990, pp 213214- .

(٢٣) معجم الأدباء، ج ٣ ص ١١٨.

(٢٤) بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص ٣٣-ص٣٨.

(٢٥) بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي ص ٣٤.

(٢٦) المؤيد في الدين، المجالس المؤيدية، تحقيق محمد كامل حسين، طبع دار الفكر العربي، القاهرة/ مصر، ج٢، ص٩٣.

(٢٧) وقد جرى تخليد هذا الانتصار في قصيدة للمؤيد الديوان ص ٢٨١ ابن العديم ، زبدة الحلب ج ١ ص٢٢٨ - ص٢٣٣، ٥٢.

Daftary (F), op.cit, pp 213 - 214.

وحسب مجالس المؤيد ومحاضراته، أنه كان على علم بعقيدة المعري ومذهبه الاجتماعي[٢٨] قبل انتقاله إلى الشام في مهمته الخاصة. وما يهمّنا هو أن تاريخية هذه الرسائل تعود إلى فترة التخطيط الفاطمي للقضاء على العباسيين واستثمارهم لحركة البساسيري الانقلابية. ومن المرجح جدًّا أنها كتبت طبعاً أثناء وجود المؤيد في حلب لترتيب أمور الحكم المرداسي الموالي للفاطميين بها، في الفترة الممتدة من ٤٤٨هـ/ ١٠٥٦م و ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م. وهي فترة أوج المدّ الفاطمي.

٢ - المناظرات المتبادلة بين الشيرازي والمعري

تعد هذه الرسائل المتبادلة جزءاً من الموروث الفكري والحضاري العربي الإسلامي، وبعضاً من أمثلته؛ لأنّ كلتا الشخصيتين كانتا على قدر كبير من الشهرة والعالمية، وتدور الرسائل الثلاث التي أرسلها المؤيد في الدين لأبي العلاء المعري حول مواضيع حياتية وعقائدية فلسفية انتهجها شيخ المعرة. وكان سبب المناظرة كما ذكر المؤيد في الدين أنّه جرى ذكر المعري في مجلسه بدار العلم فهجاه الحاضرون واقترح أحدهم في هذا المجلس أنّ يجرد لأبي العلاء من يحاجّه ويناظره حتى تنكشف عواره وتنحط قدرته[٢٩].

ويفهم من رسالة المؤيد في الدين الثالثة أن الأخير هو من اقترح ذلك في مجلسه «سمعت عن الشيخ -وفقه الله- بفضل الأدب والعلم قد اتفقت عليه الأقاويل، ووضح به البرهان والدليل. ورأيت الناس فيما يتعلق بدينه مختلفين، وفي أمره متبلبلين... وقلت: إن المعلوم من صلابته في زهده يحميه من الظنّة والريب، وقام في نفسي أن عنده من حقائق دين الله سرًّا... فقصدته قصد موسى عليه السلام للطور اقتبس منه ناراً، بمعرفه ما تخلّف عن معرفته المتخلفون واختلف في حقيقته المختلفون. فأدليت دلوي...»[٣٠].

ومن خلال ما ذكره المؤيد في رسالته الثالثة نستنتج أنه لم يسرف في الحكم على أبي العلاء إسراف معاصريه ولم يذهب مذهبهم في عقيدته. وقد ذكر في أحد مجالسه «قد انتهى إليكم خبر الضرير الذي نبغ بمعرة النعمان وما كان يغرى إليه من الكفر والطغيان، على كون الرجل متقشفاً، وعن كثير من المآكل التي أحل الله له متعففاً، وقد كان خبره يصل إلى كل صقع بما يحرك النفوس للفتك به حمية بزعمهم للدين وغيره على الإسلام والمسلمين»[٣١].

وهذا ما بعث المؤيد في الدين على مناظرته كتابيًّا، وقد أنجز ذلك في مرحلة لاحقة

(٢٨) المجالس المؤيدية، ج ٢ ص ٩٣؛ بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ص ٣٤ - ص٣٥.
(٢٩) المؤيد في الدين، المجالس المؤيدية، ج ٢ ص ٩٣.
(٣٠) بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص ٣٤.
(٣١) المؤيد في الدين، المجالس المؤيدية، ج ٢ ،ص ٩٣.

أثناء وجوده في بلاد الشام.

وتمثّل هدف المؤيد من هذه المناظرة في معرفة حقيقة مذهب المعري وتوضيح سره، وما ميزّ هذه المناظرات الكتابية أنّ المؤيد في الدين مبعوث الخلافة الفاطمية الخاصة لبلاد الشام والعراق، ورجل الفكر والسياسة بما أوتي من سلطة وقوة؛ آثر أسلوب الحوار، لإيمانه بحرية الفكر واستعمال الحجة والبرهان. وهو ما دفعه إلى المبادرة في الكتابة إليه وتوضيح حقيقة مذهب أبي العلاء ومرجعيته في ذلك عندما سمحت الفرصة.

إذن بادر المؤيد في الدين إلى مكاتبة المعرّي وفتح باب الحوار، وقد افتتح رسالته الأولى[٣٢] بذلك الإعجاب والتقدير لأبي العلاء بخطاب راقٍ قلَّ نظيره بقوله: «... الشيخ (حسن إليه توفيقه) الناطق للسان الفضل والأدب، الذي ترك من عداه صامتاً، مشهود له بهذه الفضيلة من كل من هو فوق البسيطة»[٣٣]. وكان هذا الخطاب الحضاري بين الأضداد في المذهب العقائدي والمنهج الفكري باعتبار أن كلا الرجلين ينظر إلى الأمور من زاوية مختلفة بالطبع عن تلك التي نظر منها الآخر إليها.

فالشيرازي رجل الفكر والدين من دعاة الإسماعيلية الكبار، وهو رجل السياسة بحكم وظيفته في البلاط الفاطمي، ومهمته الخاصة مع البساسيري؛ يعود في طرحه وحجاجه إلى مرجعية دينية، أما المعري فإنّ مرجعيته فكرية أساسها الشك والبحث في قصة الخلق للوصول إلى حقائق سر الكون وخالقه. لقد كانت رسالة الداعية الشيرازي للمعري استفسارية عن منهج المعري النباتي طالباً منه طرح حجته في ذلك لعله يكتسب بذلك معارف جديدة.

أما ردّ فيلسوف الشعراء أبي العلاء المعرّي في رسالته الجوابية[٣٤]، عن استفسارات المؤيد فقد جمع فيه كل ما هو فلسفي وديني، مستنيراً بالتاريخ، مرتباً حججه وأفكاره بشكل إيجابي. وهذه براعة من المعري، خاصةً وأنّه يتناظر مع كبير من كبار رجال الدعوة عند الفاطميين، وهو ما جعله يحترس. وفي جواب الشيرازي إلى المعري في رسالته الثانية[٣٥]، فإنه لم يجد من شيخ المعرّة وفيلسوفها ما كان يأمله، فأعاد طرح استفساراته مجدداً، وقد تخلل هذا الجواب شيء من السخرية «ولم يقصد بها احتقار خصمه»، خاصةً وأن المعري قد استعمل في جوابه المحسنات اللفظية ولم يتطرّق إلى معاني الموضوع وأصله. وما شدّ المرء

(٣٢) بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص ٥ - ص٨ .

(٣٣) بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص ٥ .

(٣٤) بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص ٩ - ص ١٨ .

(٣٥) بين أبي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص ٥ .

في هذه المناظرة الكتابية هو ذلك الإجلال والتقدير بين الأضداد في الفكر والمعتقد واحترام كلّ منها للآخر.

أمّا عن جواب المعري في رسالته الثانية [٣٦] للمؤيد في الدين، فنجد فيه إبحاراً فيما هو عقائدي، ومحاولة للردّ على تلك السخرية بطريقة مخفّفة، مبرزاً قناعته بمواقفه ونهجه بكل ثبات ويقين ودون أي قلق أو ترهيب نفسي أو فكري له. ذلك أنّ المعري كان مؤمناً بأنّ لكلا الرجلين آراءه الخاصة وحقّ الاختلاف عن خصمه، وذلك بقوله:

«ولو ناظر أرسطاطاليس لجاز أن يفحمه وأفلاطون لنبذ حججه خلفه»[٣٧]. وواقع الحال أن المؤيد في الدين قد ضيق الخناق على خصمه مما جعله يتلمس الطريق بأسلوبه الخاص لتجنب موضوع المناقشة والمؤيد يعمل على جذبه نحو أصل الموضوع، وهو ما لمسناه الرسالة الجوابية الثالثة[٣٨] من الشيرازي في آخر أيام إقامته بحلب ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م إلى شيخ المعرة. لكن المنية حالت دون اطلاع المعري على هذه الرسالة.

ولو طالت الحياة بشيخنا لوجدنا الإضافة في المكتبة العربية، ولظفر التراث الأدبي بثروة عظيمة من هذه المناظرات بين أضداد الفكر في القرن الخامس الهجري. وفي هذه الرسالة الثالثة من ردود الشيرازي قبل تعيينه في منصب داعي الدعاة سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م وتكليفه برئاسة دار العلم، نقرأ رغبته في محاورة المعري وإعجابه بشخصيته ومنهجه الفلسفي، ورفضه كل تلك الأقوال والآراء المكفرة له والتي لا تستند إلى حجة أو برهان.

وما يهمّنا من هذه المناظرات بين هذين القطبين كلًّا حسب تخصصه المعرفي، ذاك النموذج الرائع والمتميز من الحوار والمناظرة بين خصوم الفكر والعقيدة في الشرق الإسلامي قبيل الغزو السلجوقي للمنطقة، وما نتج عنه من كبت للحريات والإبداع الفكري وغلق أبواب الاجتهاد، وما سببته من تعطيل وتكميم لأفواه العلماء والمفكرين؛ مازالت أثارها ظاهرة إلى يوم الناس هذا.

فالمعرّي الذي نظّر لفلسفته وأفكاره في مسقط رأسه بمعرّة النعمان، وكتب بكل حرية دون خوف أو قلق، لم يسع أي كان من معاصريه إلى إرهابه أو الضغط عليه، بالرغم من أن مجمل أفكاره متعارضة مع الطرح الفكري والعقائد الذي يؤمن به الفاطميون.

وتعد هذه الرسائل أنموذجاً للحراك الفكري بين أقطاب الثقافة العربية الإسلامية

(٣٦) بين ابي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص ٢٥-ص ٣٢.
(٣٧) بين ابي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص ٣٢.
(٣٨) بين ابي العلاء المعري وداعي الدعاة الفاطمي، ص ٣٣-ص ٣٨.

آنذاك. في مستوى راقٍ من الحريات الفكرية والاحترام للآخر. علماً أن الذين قاموا بتكفير المعري واتهامه بالإلحاد والزندقة والمروق عن جادة الدين لم يعاصروه بل كانوا جميعاً، ودون استثناء، ممن عاش في عصر الكبت الفكري والحتمية، ونهل من ينابيع مدرسة السلاجقة[٣٩]. لذلك كان نتاج هذه المدرسة هزيلاً وثقافتها ثقافة أزمة وفكر تميّز باللامبالاة ورفض الآخر وتفكيره. مما أسهم في تحجير العقل وتجميد طرق التفكير والاستنباط.

III- ثقافة الاختلاف في عصر السلاجقة الأتراك: كتاب «فضائح الباطنية» نموذجاً

بعد انحصار المد الإسماعيلي الفاطمي وبدايات الانهيار للمدن الخاضعة لحكمها وسقوطها بأيدي السلاجقة رُفعت المنابر بالدعاء للعباسيين ولمناصريهم السلاجقة، وتم قطع الخطبة الفاطمية[٤٠]. ولم يبق للخلافة الفاطمية إلا المناطق الساحلية والقريبة من المجال المصري جنوباً مع احتفاظهم باليمن والحجاز. ونجح السلاجقة في مراحل عديدة في استئصال الوجود الكياني للشيعة عسكريًّا، فقد حققوا انتصاراً كبيراً في إزالة الكيان القرمطي على ضفاف الخليج العربي سنة ٤٦٩هـ/ ١٠٧٥م. كما عمل خلفاؤهم الزنكيّون ثم النوريّون والأيوبيون على إسقاط الخلافة الفاطميّة نهائيًّا في سنة ٥٦٧هـ/ ١١٧١م على يد الضابط الكردي في جيش نور الدين زنكي صلاح الدين الأيوبي، وأمر خطباء المساجد بالدعوة للخليفة العباسي المستضيء بأمر الله في ٧ محرم ٥٦٧هـ/ ١٠ سبتمبر ١١٧١م، وأزيلت الرموز الفاطمية، وأعيد السواد شعار العباسيين[٤١].

وقد رافق سياسة العسكر السلجوقي سياسة تجفيف منابع «الفكر الشيعي» التي ابتدعها وزير السلاجقة الأكبر نظام الملك الطوسي. فأسس سلسلة من مدارس حملت اسمه أشهرها نظاميّة بغداد، فقد أوقف عليها الأحباس ومكّن إطارها التدريسي من جرايات وتدخّل في اختيار الأساتذة والطلاب وتحديد مناهج التدريس التي تسير عليها هذه المدارس[٤٢].

---

(٣٩) راجع آراء أبي الفداء، المختصر في أخبار البشر، مكتبه المثنى بغداد / العراق، (د.ت) المجلد الأول، الجزء الثاني ، ص ١٧٦ - ص ١٧٧ .

(٤٠) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، تحقيق آمدروز، بيروت/ لبنان، ١٩٠٨م، ص١٠٨؛ صدّيقي (محمد الناصر)، القرامطة، جII، ص٧٣٧.

(٤١) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت/ لبنان، ١٩٦٩ - ١٩٧٢م، جVII، ص١٥٧

(٤٢) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن/ الهند، طI، ١٣٥٩هـ، ج ٩، ص٦٦.

وبسبب الحوافز المادية والامتيازات التي يحظى بها الإطار التدريسي بالنظاميّة، تخلّى عدد من المشائخ والأساتذة على مذهبهم التعبدي في عصر كان التعصّب المذهبي سمة من سماته البارزة، وكان عدد من الحنابلة قد انتقلوا إلى مذهب الشافعي(٤٣) في حركة أقلقت البعض؛ فنجد الرجل يتحول مذهبيًّا لغايات ماديّة بحتة، فمن مدرسة أبي حنيفة النعمان إلى نهج المحدث أحمد بن الحنبل، ثم أتبع هذا بالانتقال إلى مذهب الشافعي، فأنشد الشاعر محمد بن أحمد أبو البركات (تـ٥٩٩م) في ذلك أبياتاً قال فيها:

«ومن مبلغ عني الوجيه رسالة	وإن كان لا تجدي لديه الرسائل
تمذهبت للنعمان بعد ابن حنبلٍ	وذلك لما أعوزتك المآكل
وما اخترت رأي الشافعي تديناً	ولكنها تهوى الذي هو حاصل
وعما قليل أنت لا شك صائر	إلى مالك فافطن لما أنا قائل»(٤٤)

كما لم يكن يُسمح للتدريس بالنظاميّة لغير أهل السنّة، بدليل أن علي بن محمد الفصيحي (تـ٥١٦هـ) مدرّس النحو بهذه المدرسة طُرد منها عندما تبيّن أنّه شيعي(٤٥).

يستوقفنا في هذا الإطار أولئك الذين أوقفوا فكرهم لخدمة السلطة وأهدافها في محطات عدّة من تاريخنا، وكانت أقلامهم وفتاويهم(٤٦) لساناً ناطقاً باسم الخليفة ظل الله في أرضه. وما أخرجته النظاميات من مشايخ وقضاة ومفتين مازالت أصداء فتاويهم ونصوصها معتمدة إلى الآن. والخطر ليس في دخول المشايخ للحقل السياسي إنما يكمن في توظيف هؤلاء «المساكين» لخدمة أغراض لا تخفى على أحد في عصرهم، والمهم بالنسبة إليهم تقوية مؤسسة الحكم، وعباءة الخليفة تغطّي الجميع. وإذا كانت إحدى أهم ثمرات المدارس النظاميّة تمهيد الطريق وتسويته لسيادة المذهب الأشعري، فإنه كان من أبرز نجاحاتها الحدّ الكبير من نفوذ الفكر الشيعي بجميع مرجعياته.

---

(٤٣) ابن الجوزي، المنتظم، ج٩، ص٢٥١.

(٤٤) ابن دبيثي (عبد الله محمد بن سعيد تـ ٦٣٧هـ)، ذيل تاريخ مدينة السلام، بغداد، تحقيق بشار عوّاد، بغداد/ العراق، ١٩٧٤، (ترجمة الشاعر محمد بن أحمد رقم ٤٩)، المجلد الأول، ص١٣٧.

(٤٥) ياقوت الحموي (تـ٦٢٦هـ)، معجم الأدباء، مطبعة دار المأمون، القاهرة/ مصر، ١٩٣٦م، ج١٥، ص٦٦ وما بعدها.

(٤٦) من المفارقات العجيبة الغريبة أن عدد المشايخ ومن أجيزت له الفُتيا، حرموا ومنعوا وحللوا كما يريد السلطان، حتى أصبحنا نتكلم عن مظاهرة ضد ولي الأمر بوصفها حراماً تؤدي بصاحبها إلى النار، وعلى لسان هؤلاء نسمع تحليل للتظاهر في أمصار وبلدان أخرى خدمة لمشروع خطط له الآخر بعناية ووظّف رجال الدين لخدمته، بل أغرب ما سمعنا فتاوى تجيز الاستعانة بغير المسلم في محاربة المسلم.إلخ... فالمثقف لم يكن مستقلاً فكريًّا بل كان تحت وطأة السلطة لا سيما السياسية منها.

ومن أبرز الذين تجنّدوا لهذا الغرض نذكر الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الذي شنّ حرباً شعواء على الشيعة عموماً وعلى الخط الإسماعيلي على وجه التحديد، وقد نعته بالـ«باطني»، إذ يذكر أنه ألّف كتباً عدّة، أشهرها «فضائح الباطنيّة»، الذي كُلف بتأليفه في عام ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م من قبل الخليفة العباسي المستظهر بالله (أبو العباس أحمد ٤٨٧ - ٥١٢هـ/ ١٠٩٤ - ١١١٨م)، حتى أنه سمي مؤلفه بـ«المستظهري»[٤٧].

وواضح من عنوان الكتاب أنه تنفيذ لأمر سياسي صرّح به الغزالي نفسه: «في تنفيذ أمر الخليفة امتثالاً لأمر الله بطاعة ولي الأمر، علاوة على أن المأمور به فيه دفاع عن الحق المبين»[٤٨]. وهذا ما يؤكد لنا أن المفكر المسلم أشعري العقيدة جنّد قلمه وفكره لمناهضة المجموعات الإسماعيلية في المجال الإيراني باسم «الخليفة السنّي»[٤٩].

ويُعدّ كتاب «المستظهري» المعروف بـ«فضائح الباطنية» المرجع الرئيس الذي اعتمده أصحاب أدبيات الملل والنحل بعد الغزالي[٥٠].

ولا يخفى علينا دوافع الخلافة العباسية ،في جميع مراحلها من قوّة وضعف وانحدار، أنها تعمل بكل إمكاناتها المادية والفكرية للتشنيع على معتقدات خصومها السياسيين منذ تأسيس الخلافة الفاطميّة. فمن بين التشنيعات الكثيرة زعموا أن الإسماعيليين لا يلتزمون تطبيق الشريعة؛ لأنهم يقولون: إنهم عثروا على سبيل للوصول إلى معانيها المستورة في الباطن، ومن هنا راحوا يشيرون إلى الإسماعيلية بالـ«الباطنيّة» بقصد الإساءة. إضافة إلى نعتهم بـ«الملاحدة»[٥١]، علمًا بأن الإسماعيلية في مراحلها النشأوية التزموا ممارسة الشرع السائد في المناطق التي عاشوا فيها.

ولم تُصَغْ قواعد الفقه الإسماعيلي إلا على يدي القاضي النعمان (ت٩٧٤م)[٥٢]، لذلك لا بد من التنبّه إلى ما رسخته المدرسة النظامية بحرابة السلطة والحوافز لإطاراتها في التحامل

(٤٧) نشر هذا الكتاب تحت هذا العنوان في القاهرة، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، راجع صدّيقي (محمد الناصر)، القرامطة، جI، ص٨.

(٤٨) راجع الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة/ مصر، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ص٤.

(٤٩) ميثا (فاروق)، الغزالي والإسماعيليون: العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط، دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، ٢٠٠٥، ص٤٠.

(٥٠) راجع صدّيقي(محمد الناصر)، القرامطة، جI، ص٨.

(٥١) دفتري(فرهاد)، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، ومعهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، ٢٠٠٨م، ص٢٥٠.

(٥٢) دفتري(فرهاد)، المرجع نفسه، ص٢٥٠.

على الآخر ضمن البيت الإسلامي الكبير. فالباطنية -حسب تعبير الغزالي- هم أنفسهم المجموعات الإسماعيلية الإيرانية المرتبطين بالحسن الصباح رفيق درب الخواجة نظام الملك الطوسي(٥٣) وزير السلاجقة وعقلهم السياسي المدبر(٥٤).

وبالعودة إلى الغزالي وإلى إشارته عن «الباطنية» وطعونه العقدية فيهم بسبب أمر عمليات خلائفي باستهدافهم وتشويه مذهبهم، واستخدامه أشد العبارات النابية ضد إسماعيلية إيران؛ فإننا نجد هؤلاء يفضلون، ككل المجموعات، تسميتهم بأحب الأسماء إليهم، كأن تكون الإشارة إليهم بأصحاب «الدعوة الهادفة» أو «الدعوة الجديدة»، باعتبار أن الدعوة القديمة تعني الإشارة إلى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية بالقاهرة.

فالدعوة الجديدة أصبحت حركة إسماعيلية تنسب إلى الابن الأكبر للخليفة الفاطمي المستنصر «نزار» لذلك سميت بالإسماعيلية النزارية، وهي مستقلة عن الفاطميين. وجرى تنظيمها بشكل شبه منفرد بقيادة الحسن الصباح (تـ ٥١٨هـ/ ١١٢٤م)(٥٥).

وكان كتاب «المستظهري» قد كتب إبان الطور التكويني للحسن الصباح وقبيل وفاة الخليفة الفاطمي المستنصر (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٩م). لذلك اعتبر الغزالي حراك الحسن الصباح امتداداً طبيعيًّا لفاطمي القاهرة في صراعها السياسي والمجالي على مناطق النفوذ الكبرى في قلب العالم الإسلامي، خاصّة وأن رقعة الخلافة الفاطمية اقتطعت منها أجزاء عدة، فانفصل الشمال الإفريقي وأعلن ولاءه المذهبي للعباسيين بقيادة آل زيري بإفريقية سنة ٤٤٣هـ/ ١٠٥١م(٥٦).

---

(٥٣) اغتيل سنة ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م على يد أحد فدائيي إسماعيلية آلموت بسبب سياسته تجاههم، راجع في ذلك: نظام الملك الطوسي، سياسة - نامه (أو سير الملوك)، تحقيق الدكتور يوسف حسين بكار، دار الثقافة، الدوحة/ قطر، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، المقدمة ص٢٢؛ Bowen(Harold) and Bosworth(c.e), « Nizam al-Mulk », EI2, vol VIII, PP 69 - 73.

(٥٤) وبسبب حادثة الاغتيال تبنى السلاجقة وقضاتهم الأشاعرة حملة مذابح وتحريق للإسماعيليين على نطاق واسع، حتى أصبحت هذه المجازر ممارسة تقليدية في العديد من المراكز الحضرية الكبرى، ابن خلكان، وفيات الأعيان، جI، ص٣٦٥.

(٥٥) دفتري (فرهاد)، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، ترجمة سيف الدين القصير، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٥، جIII، ص٣٤.

(٥٦) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، ليدن ١٩٤٨م، جI، ص٢٨٠؛ بوعقادة (عبد القادر)، «التحول المذهبي في العهد الصنهاجي - الحمادي الزيري - وأثره على بلاد المغرب الأوسط»، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، الإمارات العربية المتحدة، السنة ١٩، العدد ٧٤، رجب ١٤٣٢هـ/ جوان ٢٠١١م، ص٦ - ص١٨.

إضافة إلى ما ذكرناه من احتلال سلجوقي للحواضر الفاطمية ببلاد الشام فقد كان لكلتا القوتين الإسلاميتين الأكبر طموحاً للهيمنة على مجمل أراضي «دار الإسلام».

واستند الفاطميون إلى سلطة إمامهم الخليفة الذي مثّل السلطتين الدينية والسياسية، بينما تلفح السلاجقة بعباءة العباسية السوداء في بغداد بعد أن مددوا في أنفاس وجودها السياسي(٥٧). وقد حرّضت هذه المنافسة الغزالي ودفعته إلى اتّخاذ موقف المخاصمة والتحامل، ورأى في مجمل المشروع الإسماعيلي الشيعي للفاطميين ممثلاً «للآخر بكلّيته» والذي لا مجال للمصلح والاتفاق معه(٥٨)، كما شكّل قول الإمام الشيعي بالسلطة والعصمة، تحدياً لفرضيات التقليد السني «الأشعري» بحد ذاتها، وبالتالي المس بوجود فقهاء السنة(٥٩).

والظاهر أن التحدي الكبير الذي واجه المنظومة الدعائية للسلاجقة ومفكريهم وعلى رأسهم الغزالي هو نظام الدعوة الفاطمي وإشراف قادة علماء عليها. فالحسن الصباح عدوّ السلاجقة اللدود في المجال الإيراني كان عالماً في الأمور الدينية وإليه يعود الفضل في تأسيس مكتبة الموت الضخمة، بل إن أغلب قلاع الإسماعيلية قد زودت بكتب مهمة وأدوات علميّة(٦٠)، كما جدّد الحسن الصبّاح عقيدة التعليم بصورة أكثر تشدداً في رسالة دينية لم يحالفها البقاء، لكنها اقتبست أو احتفظت بأجزائها المبثوثة في المصادر(٦١)، وعلى يد الحسن الصباح أصبحت «عقيدة التعليم» هي التعليم المركزي للنزاريين الذين صاروا يُعرفون منذ تلك الفترة باسم التعليمية(٦٢).

يُعدّ عمل الحسن الصباح الفكري تحدياً حقيقيًّا لمؤسسة التفكير الرسمية عند السنة الأشعرية، بما في ذلك نقضها لشرعية الخليفة العباسي. وهذا ما دفع الغزالي لقيادة هجوم على الإسماعيليين وعلى عقيدتهم في التعليم(٦٣). وجاءه الردّ من أحد إسماعيلية اليمن الداعي الوليد(٦٤).

---

(٥٧) ومن المفارقات العجيبة الغريبة أن التنافس المبطن بالمذهبيات بين القوى المهيمنة في العالم الإسلامي تكرر عدة مرات من تاريخنا بين الصفويين والعثمانيين، وحاليًّا التنافس الإستراتيجي بين إيران وتركيا، وكلاهما تحمل مشروع لا تخفى أهدافه على أحد، بينما نجد ما يسمّى بـ«الكيانات العربية» تتنازل تدريجيًّا وبتساهل ملفت عن قواها النائمة.

(٥٨) نلمس في بعض الإعلام العربي مواقف لبعض المشايخ ممن يقبل التواصل مع العدو ويرفض حتى الحوار أو المناظرة مع الخط المذهبي المعارض في الإسلام.

(٥٩) ميثا (فاروق)، الغزالي والإسماعيليون، ص٤٣.

(٦٠) دفتري (فرهاد)، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط، ص٢٥٣.

(٦١) دفتري (فرهاد)، المرجع نفسه، ص٢٥٤.

(٦٢) الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق محمد علي قطب، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت/ لبنان، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص٢٥.

(٦٣) الغزالي، فضائح الباطنية، ص٧٣ - ص١١٩.

(٦٤) دافع الباطل، تحقيق مصطفى غالب، بيروت/ لبنان، ١٩٨٢م.

لقد وفرت عقيدة التعليم النزارية مجالاً لاستقلالية السلطة التعليمية لكل إمام في عصره، الأساس والمرجع الكلامي لجميع التعاليم النزارية اللاحقة[٦٥]. ووسع الإسماعيلية النزاريون رعايتهم للعلم لتشمل علماء من خارج جماعتهم، بمن في ذلك السنة الأشاعرة والاثنا عشريون، بل حتى من غير المسلمين. وقد وجد عدد كبير من مثل هؤلاء العلماء ملجأ لهم في الحصون والقلاع الخاضعة للنزارية، ولا سيما عقب الغزو المغولي لمناطق آسيا الوسطى، وقد أفاد هؤلاء العلماء أنفسهم من مكتبات النزاريين ومن رعايتهم للعلم[٦٦].

وإذا تأملنا «كتاب المستظهري»/ «فضائح الباطنية» نجد الغزالي قد أجبر على القيام بمناظرة فكرية تمت صياغتها بأسلوب المجادلات الكلاميّة، وهو أسلوب من النقاشات الذي وجدت منه صيغ مختلفة عديدة، فقد اشتملت عموماً على تحليل وتفنيد مجادلات الخصم أو مزاعمه، بحيث يتم تفحص الصلاحية المنطقية للافتراضات التي بُني عليها. وكتبت بالصيغة القديمة للحوار مع محاور مفترض[٦٧].

ومما لا شك فيه، أن كتابات الغزالي كانت من أولها إلى آخرها متحاملة على الإسماعيليين.

وهذه المجابهة المتحاملة تخطت -ولا سيما «كتاب المستظهري»- كونها مجرد مجابهة دفاعية أو استجابة لردة فعل، ولكن بالإمكان وصفها بـ«التفكير المعمق» في التحدي الإسماعيلي النزاري (التعليمي)[٦٨].

وبغض النظر عن دوافع الغزالي الدينية والسياسية لجهده الفكري في مقارعة الإسماعيلية النزارية أو الباطنية كما نعتها هو للتشنيع بهم، فإننا نتوقف عند مجاملته للخليفة العباسي الذي اعتبره هو الخليفة والإمام الشرعي بإفراد الباب التاسع «في إقامة البراهين الشرعية على أنه الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق طاعته في عصرنا هذا هو الإمام المستظهر بالله»[٦٩]، كما يمكن القول: إنه من سقوطات الغزالي نظراً إلى أن الخليفة المنادى بشرعيته مغلوباً على أمره يسيطر عليه الغلمان والعساكر الترك، ومع كل ذلك فإن النفس الحواري المفترض الذي حاول الغزالي توخّيه ضد «الغير» يعد إيجابيًّا من ناحية استعماله جانبا تحليليًّا وفلسفيًّا، بغض النظر عن مدى صحته أو عقلانيته، إلَّا أنه يعد إيجابيًّا في ظل

(٦٥) دفتري (فرهاد)، المناهج والأعراف العقلانيّة في الإسلام، دار الساقي ومعهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، ٢٠٠٤، ص١٤١ – ص١٧٤.

(٦٦) دفتري (فرهاد)، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية، ص٢٥٥ – ص٢٥٦.

(٦٧) ميثا (فاروق)، الغزالي والإسماعيليون، ص٤٦.

(٦٨) ميثا (فاروق)، الغزالي والإسماعيليون، ص٤٧.

(٦٩) الغزالي، فضائح الباطنية، ص١٥٣.

سياسة التقتيل والإبادة والتحريق السلجوقية، ورفضها للآخر أو لكل نفس سياسي مختلف «عن رأي الجماعة» الذي هو رأي المؤسسة الإسلامية الرسمية التي عملت طوال مراحل من تاريخنا على دحض حجج «الآخر»/ «الغير» وإضعافها.

وكل الروايات التي وصلتنا عن الخط الإسماعيلي في «آل موت» كانت صنيعة غرف النظامية ومشائخها، واستبدت بالمخيال الجمعي الإسلامي حتى ضاهت حقيقةً هذه الجماعات التي عرفت بـ «الحشاشين» في مراحل لاحقة.

□ الخاتمة

إن ثقافة الاختلاف قدمت الكثير لبناء منظومة فكرية نقدية ارتقت بالعقل الإسلامي، وأوجدت تنوعاً جمع بين «المقدس»/ «الأُخروي» و «المدنس»/ «الدنيوي» لعب فيها العقل النقدي والعلمي والمؤسطر وبالطبع العقل الديني، دوراً مُؤججاً في الحراك الفكري والسياسي، وبحكم أن تاريخنا العربي الإسلامي مُزج فيه الديني بالدنيوي، والتصق هذا الثنائي بكل الأحداث والتطورات؛ فإن يفشل فيه العقل السياسي ينجح فيه العقل الديني خاصة في «العلاقات الغيرية».

لقد أُريقت دماء لأسباب طائفية وعقدية فقصّة خلق القرآن في العصر الذهبي للعباسيين أفاضت بحاراً من الدماء، وقُتل فيها أعلام شوامخ، وربما تكون من الموبقات التي لا تُغتفر أن يضم العقل السياسي العقل العلمي ورجال الفكر إلى عباءته لشرعنة أعماله، وكانت الحوافز محرضاً على تبديل ولاءاتهم المذهبية، كما لعب السيف دوراً في إلغاء الآخر وفرض «غيرية» جديدة تحاكي سلطة الخلائف، وفي المجمل ومحاولةً للإنصاف ورد الاعتبار لا بد لنا من قراءة أخرى أكثر تأنياً للتاريخ الإسلامي إن لم ندعُ إلى إعادة كتابته وبيان أدوار الأغيار في بناء منظومة فكرية أعطت للحراك الفكري مكانته، فوصلتنا أدبيات عن روح قبول الآخر وحجاجه وكذلك رفضه.

ويبقى سيف السلاجقة والنظاميات من يعيق ذلك التواصل مع الآخر، إضافة إلى سيطرة روح الأنانية ونرجسية الفشل والتبرير على العقل المهمش بين سلطة العمائم وسيف السلطان.

أسس توجهات القراءة عند التوحيدي

الدكتور أحمد الكبداني*

□ مقدمة

بالسؤال والتساؤل، بدأ التوحيدي نحت أولى تجاربه في مجال التأليف، ومع المعرفة الموسوعية التي اكتسب بعضها من أفواه العلماء، وبعضها لقط من بطون الكتب، وفي فضاء المسامرات والجلسات والمحاورات، ومع ألق البلاغة الذي توهج فيه؛ استطاع بذكائه صوغ أسئلة مهمة، تشاغب بتبصر ووعي مختلف الموضوعات المطروحة أمام الوعي الإنساني: الله، الإنسان، العالم. وفي الوقت نفسه «تنتمي إلى موضوعات متعددة بتعدد مجالات التفكير الإنساني، ومنها البلاغة والأدب والنظم والنثر، ثم دونها باعتبارها موضوع تفكيره ومبعث حيرته واستغرابه، وصك بها مسامع مسكويه ومن معه من الأدباء والعلماء الباحثين عن الحكمة والمال في حضرة ابن العميد، ثم جمعها بعد ذلك، أو جمعها غيره، مع أجوبة مسكويه عليها في كتاب «الهوامل والشوامل» وهو من أوائل كتبه».[1]

من هنا تأتي أسئلة البلاغة والأدب والنظم والنثر كما لو أنها محطات لإعادة النظر، لحظات للتأمل، وهو ما قام به التوحيدي بعد تجربة «الهوامل والشوامل»، حيث تأبط من

* كاتب وباحث من المغرب.

(١) د. الحسن بوتبيا: المفاضلة بين النظم والنثر وأشكال التداخل بينهما في العصر العباسي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط ١، ٢٠٠٢، ص: ١٢٧.

جديد أسئلة الفكرية والأدبية التي كانت تشغله -في غير حمية أو انصراف عنها- إلى غيره من أدباء بغداد وفلاسفته، وكأنه بهذا العمل لم يقتنع بأجوبة ابن مسكويه. فكان «الإمتاع والمؤانسة» طبعة مزيدة ومنقحة للأسئلة نفسها في «الهوامل والشوامل»، لاسيما أسئلة الشعر والنثر والمفاضلة بينهما، وهو ما سيمتد إلى كتاب «المقابسات» فيما بعد.

-١-

فلسفة السؤال والتساؤل لدى التوحيدي

إن الرغبة في التساؤل مطلب أساسي وضروري لبناء المعرفة والعلم، في أي زمان ومكان، ومن شأن الأسئلة المتوهجة التي طرحها التوحيدي في مؤلفاته، والتي تمتد على مدى قرن من الزمان أو يزيد بقليل أو ينقص؛ أن تسعفنا في الإمساك بحقيقة الأمور كيفما كانت، وتساعدنا بالتالي على بناء وعي معرفي يعي أهدافه، ويسعى إلى التحكم في المواضيع التي يشتغل عليها.

ولا ندعي -هنا- أن أبا حيان التوحيدي قد فات الأولين وبز المتأخرين، كما لا ينكر أحد أن المبدع الحقيقي «لا يبدع خارج الأسئلة، الأسئلة مفاتيح السراديب المغلقة، في لحظة السؤال يكشف المبدع عن غربته، يعري ويتعرى، ويرحل في لحظة الاسترجاع ليكتب تواريخه، يتلذذ بعذاباته الراحلة في الأنا الموجعة»[(٢)].

وهذه القدرة على السؤال والمساءلة عند التوحيدي، هي التي وسعت من رؤيته في تعميق الفهم بالأشياء في سكونها، وحركيتها وصولاً إلى جس نبضات العصر الذي يعيش فيه مصوراً حقائقها المتجددة، وتجلياتها الظاهرة والخفية، وما تسمية كتاب «الهوامل والشوامل» إلا إيمان بقدرة التوحيدي على صوغ الأسئلة «المنطلقة الحرة التي تنتجع من يشبعها، فهي إذاً كالإبل المسيّبة. ومن الجائز أن تكون [الهوامل] جمعاً لهاملة، من هملت السماء أي دام مطرها في سكون، والمراد إذاً الأسئلة المنطلقة المتوالية الموجهة إلى ابن مسكويه، كأنها المطر النازل المدرار»[(٣)].

فبالسؤال والمحاورة يشرف الوعي على طرح أسئلة، تحاول ما أمكن خلخلة الوعي المستهلك لأجوبة أثبتت -مع مرور الزمن- ترهلها في ظل محدودية إمكاناتنا. فالتوحيدي

---

(٢) إدريس الزمراني: أفق الرؤيا مقاربات في النص والإبداع، شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط، ١٩٩١، ص: ٢٥.

(٣) الدكتور أحمد محمد الحوفي: أبو حيان التوحيدي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، (د.ت)، ٢/ ٢٠.

يسأل والسؤال وليد الدهشة، وهي عنده أن «تعض عن الفهم بالوهم»[٤]، كما أنها «لازمة لاختراق حواجز الكون».[٥]

وها هو الآن، ينبعث من رماد تجربته ليبعث فينا روح الدهشة والتساؤل من جديد، وهذا الأمر لا يتحقق في نظرنا، إلا بكسر «صمت النصوص حتى تنطق وتبوح، ويتاح لها قلق صحي عظيم، وهكذا في كل أعمال النثر التي نتطلع إليها، نقرأ كثيراً مما يقال عنها في إطار التاريخ، ولكننا في أشد الحاجة إلى أن نقرأ وجوه تحديها لنا واستجابتها لبعض مطالبنا نحن»[٦].

وبناء على ذلك، فإن الكثير من أسئلة التوحيدي في مظان كتبه، قد تباينت من جهة، حسب طبيعة الأسئلة التي تدور حول موضوعات أدبية، فلسفية، أو موضوعات ذات صبغة معرفية عامة، ومن جهة أخرى، حسب نوعية الثقافة التي كان يحاورها؛ «فهناك ثقافة الخاصة من العلماء والمفكرين الذين خرجوا على النمط التقليدي المألوف، ومع العلماء الذين كان ينتمي إليهم، كما كان يحاور ثقافة الخاصة من علماء ومفكري الثقافة النمطية التقليدية (اللغة، النحو، الفقه، الشريعة)»[٧].

وهذه المراهنة على السؤال نجدها تمتد إلى إبراز مثالب الوزيرين والسخرية منهما، ففي ثنايا مؤلفه «أخلاق الوزيرين» يصرح بالسؤال وبما يريد به، مع ميل إلى الإيجاز نحو قوله: «وقلت للزعفراني الشاعر، وكان من أهل بغداد: أصدقني أيها الشيخ عن هذا الإنسان كيف وجدته في طول ما عجمت عوده، وتصفحت أخلاقه، وخبرت دخلته»[٨]. على أنه أحياناً، نجده يكتفي بعبارة (سألت فلانا عنه أو قلت لفلان كيف تراه).

وأحياناً نكون أمام محاورة على النحو الآتي: «وقلت للتميمي الشاعر المصري المعروف بالرغيب: كيف ترى هذا الرجل، أعني ابن عباد؟ فقال: طويل العنان في اللؤم، قصير الباع في الكرم... فقلت: أين هو من صاحبكم بمصر أعني ابن كلّس؟ فقال: ذاك

---

(٤) أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣، ص: ١١٢.

(٥) المصدر السابق، ص: ١١٣.

(٦) مصطفى ناصف: محاورات مع النثر الفني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير، ١٩٩٧، ص: ٨.

(٧) ألفت كمال الروبي: «محاورات التوحيدي وتعدد الأصوات»، مجلة فصول، المجلد الرابع عشر، العدد الرابع، شتاء ١٩٩٦، ٢/ ٤٤.

(٨) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين (الصاحب بن عباد وابن العميد)، وضع حواشيه خليل منصور، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٧، ص: ٥٨.

رجل له دار ضيافة وله زوار كالقطر»[٩].

تأسيساً على ما سبق، يمكن القول: إن المظهر الأكثر جلياً لِمَلْمَح التساؤل عند التوحيدي، يظهر أكثر في «المحاورات» التي تقوم على مخاطبة الآخر، «وتتم هذه المخاطبة عبر صيغة السؤال والجواب، وهي أبسط صور هذا الخطاب؛ حيث يلقى السؤال من قبل السائل، ثم يتلقى الإجابة عنه دفعة واحدة، سواء أكان هذا السؤال بسيطاً أم مركباً (يتضمن أسئلة عدة). وتغلب هذه الطريقة على صياغة تساؤلات «الهوامل والشوامل».

غير أن مخاطبة الآخر تتم عبر صور أكثر تعقيداً من مجرد طرح السؤال من قبل الراوي، كما هو الحال في «الهوامل والشوامل»، ذلك أن المحاورة تتخذ شكلاً أكثر تركيباً في كل من «الإمتاع والمؤانسة» و«المقابسات»[١٠]، فالمحاورة عنوان الانفتاح على مختلف إنجازات الثقافة والمعارف، كما أنها في الوقت نفسه إعادة الاعتبار لثقافة المشافهة، وقيامها على نظام السؤال والجواب هو المسلك المتبع عند أبي حيان التوحيدي في عرض ما دونه من مناظرات، ويمكن اعتبارها منهجية فريدة من نوعها فيما صدر من إنتاج أدبي على يد أبي حيان التوحيدي في حدود ما نعلم، ونحن نؤمن أن هناك كتّاباً آخرين سامروا الوزراء والأمراء.

على أننا نجد في بعض الأحيان، أن نظام الأسئلة والأجوبة لم يأت بشكل تلقائي من أبي حيان التوحيدي بل كانت هناك دوافع وراء اتباع هذا النظام، كما هو الشأن في كتاب «الإمتاع والمؤانسة». حيث سلطة الوزير السياسية نفسها ساهمت في اتباع هذا النظام عن طريق نثره لأسئلته إذ يقول: «لأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد في نفسي على مر الزمان، لا أحصيها لك في هذا الوقت لكي أنثرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يسنح ويعرض»[١١]. فرغبة الوزير هذه ساهمت في اتباع هذا النظام، وكان أبو حيان التوحيدي مضطراً وليس مخيراً في الالتزام برغبات الوزير، فيجيب حسب ما يتطلبه السؤال، ولذلك دون كتابه على هذه الطريقة أي نظام الأسئلة والأجوبة، يقول أحمد أمين عن هذا النظام: «فكان يدون في كل ليلة ما دار فيها بينه وبين الوزير على طريقة قال لي وسألني وقلت له وأجبته. وكان الذي يقترح الموضوع دائماً هو الوزير، وأبو حيان يجيب عما اقترح. وكان الوزير يقترح أولاً موضوعاً حسبما اتفق وينتظر الإجابة؛ فإذا أجاب أبو حيان أثارت إجابته أفكاراً ومسائل عند الوزير فيستطرد إليها ويسأله عنها، قد يسأله سؤالاً يأتي في أثناء الإجابة

(٩) أخلاق الوزيرين، ص: ٦٤.

(١٠) محاورات التوحيدي وتعدد الأصوات، ٢/ ١٤٤.

(١١) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٥٣، ١/ ١٩.

عنه ذكر لابن عباد أو ابن العميد أو أبي سليمان المنطقي، فيسأله الوزير عنهم وعن رأيه فيهم»[١٢]. الأمر نفسه يسلكه في طريقة رسم المقابسة إذ «كثيراً ما كان يبدأ المقابسة بقوله: سمعت، أو قرأت، وأملى عليَّ... وقيل لأبي سليمان أو قال أبو سليمان، وسألت، وأشياء سمعناها عن.. وسأل... ثم يبدأ بتسجيل الأسئلة والأجوبة، ويداخل غير واحد من جلّة علماء ذلك العصر في المحاورات، تلك التي تقف وحدها بكبرياء قبالة محاورات أفلاطون، وخاصة في المائدة (Banquet)»[١٣].

في الحوار والإنصات إلى الآخر أهمية كبرى في فكر أبي حيان التوحيدي، حيث يرى في الحوار والمناقشة ثلاثة أنماط، وهي المهاترة والمذاكرة والمناظرة.

يقول موضحاً معنى المذاكرة: «فالمقصود بها طلب الفائدة، كالرأي المعروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق.

المهاترة: وهي الكلام مع الخصم التي تنشأ من التنافس وإيثار الغلبة. أما المناظرة: فمتوسط بين المهاترة والمذاكرة قد تفضي إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة»[١٤]. وهكذا نجد التوحيدي قد «سعى إلى زرع بذور ثقافة السؤال وسط ثقافة الأجوبة الجاهزة، هو التزامه بالطريقة الحوارية والإصرار على سنن المشافهة، حتى ولو تحولت الكتابة إلى مؤسسة مستوية الصرح»[١٥].

والسؤال والتساؤل متحه أبو حيان من معين الفلسفة، والعقل الخالص، في سعيه الحثيث نحو الإمساك بحقائق الأمور. وثقافة السؤال هذه جعلته يصول ويجول بديهيًّا، ويطرق الأبواب، ويستعرض كل ما يصل إليه الفكر في الأدب والبلاغة والنقد والفلسفة. وكأن التوحيدي قدَّر بحسه النقدي أن المشكلة في العلوم الإنسانية لا تكمن في عدم وجود الأجوبة، بل تكمن أساساً في أننا لم نفلح بعد في صوغ السؤال وطرحه!

-٢-
حـــوار الـعـقــل

لا نتوخى في الحديث عن العقل التيه في عالم المعطيات النظرية الصرف، فمثل هذا

(١٢) الإمتاع والمؤانسة، المقدمة بقلم أحمد أمين، ص: م.ن.

(١٣) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق علي شلق، دار المدى للطباعة والنشر، ط١، كانون الأول، ١٩٨٦، ص: ٣٠.

(١٤) الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣، ص: ١٠٧.

(١٥) التوحيدي وسؤال اللغة، ص: ١٣٢.

العمل قام به العديد من الدارسين والباحثين، وأذكر على سبيل المثال، دراسات كل من الدكتور «محمد عابد الجابري»[١٦] ود. «عبد الله العروي»[١٧]. لذلك فإن الحديث عن مفهوم ما للعقل، لن يكون مقبولاً إلا ضمن دائرة المعرفة الموسوعية التي يتحرك فيها التوحيدي، والتي ضربت بسهم كل ميدان، وأخذت من كل شيء بطرف، فقد انتبه التوحيدي -كغيره من النقاد والمفكرين- إلى أهمية العقل في استجلاء مواطن الجمال وإدراك أسراره، منوهاً في الوقت نفسه بأهميته في نسج الجمال الأدبي شعراً كان أم نثراً.

ولا غرابة أن نجد التوحيدي يؤثر الأدب الذي جمع فألف بين العقل والفن «فخير الكلام على -هذا التصفح والتحصيل- ما أيده العقل بالحقيقة، وساعده اللفظ بالرقة، وكان له سهولة في السمع، ووقع في النفس، وعذوبة في القلب، وروح في الصدر... يجمع لك بين الصحة والبهجة والتمام. فأما صحته فمن جهة شهادة العقل بالصواب، وأما بهجته فمن جهة جوهر اللفظ واعتدال القسمة...»[١٨].

في الاحتفاء بالعقل -عند أبي حيان التوحيدي- استجابة حتمية لشروط عصر تميز بالمطارحات الفكرية والكلامية، والتلاقح الثقافي بين الحضارات. فلم تعد سلطة النقل كافية للوصول إلى «الآخر» ومحاورته، ومن ثم جاء الإعلاء من شأن العقل، وضرورة استخدامه في ساحة النزال الفكرية كشرط أساسي لبلوغ المعارف الحقيقية. فالعقل هو «ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مستمد منهما، ومؤد بعضها إلى بعض بالفيض الإمكاني والتوزيع الإنساني، فصواب بديهة الفكرة من سلامة العقل، وصواب رؤية الفكرة من صحة الطباع»[١٩].

ففي «الإمتاع والمؤانسة» يظهر سؤال العقل جليًا وواضحاً «وما العقل، وما أنحاؤه، وما صنيعه؟!»[٢٠].

العقل قوة إلهية لأنه «خليفة الله، وهو القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه ولا قذى»[٢١]. أما وظيفته فهي «الحكم بقبول الشيء ورده، وتحسينه وتقبيحه»[٢٢]. إلى أن ينتهي

---

(١٦) د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٣، دجنبر ١٩٨٧.

(١٧) د. عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٦.

(١٨) أخلاق الوزيرين (الصاحب بن عباد وابن العميد)، ص ص: ٧٣ - ٧٤.

(١٩) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١٤٤ - ١٤٥.

(٢٠) المصدر السابق، ٣/ ١١٥.

(٢١) المصدر السابق، ٣/ ١١٦.

(٢٢) المصدر السابق، ٣/ ١١٨.

تشبيهه بالشمس المضيئة في عالم المحسوسات «وإذا كان للشمس غروب وطلوع وتحلّ وكسوف... وليس كذلك العقل لأن إشراقه دائم، ونوره منتشر، وطلوعه سرمد...»[٢٣].

وفي المقابل، جعل أبو حيان التوحيدي للعقل مراتب، فهناك العقل الفعال وهو الفاعل ثم عقل النهاية وعقل المفعول، وبينهما العقل المستفاد نسبة إلى الفعل، حيث يحتاج إلى من يخرجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ويمثل هذا التصنيف مسار التفكير المنطقي في عملية الخلق، قال أبو سليمان: «اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعاني إلى أقسام، بحسب ما ينقسم كل ذي عقل، وذلك أن له ابتداء وانتهاء ووسطاً، فأخذها وهو بمعنى الابتداء بالطبع، هو العقل الفعال، وهو في نسبة الفاعل. والثاني: بحسب الانتهاء، وهو العقل الإنساني، ويسمى هيولانيًّا، وهو في نسبة المفعول. والثالث: بحسب معنى الوسط، هو العقل المستفاد، وهو في نسبة الفعل، والعقل الإنساني الذي هو بمنزلة المفعول، وهو في حيز القوة التي تحتاج إلى أن تخرج إلى الفعل وحده»[٢٤].

وفي تمجيد العقل يقول: «والكلام في العقل مطرب جدًّا، خاصة إذا ترنم بتمجيده من وفَّر الله تعالى حظه منه، وصبغ كله وبعضه به، وغمس ظاهره وباطنه فيه، وبسط سداه ولحمته عليه»[٢٥]. من هنا فالعقل عند التوحيدي «تمييز وتحصيل. وتصفح وحكم وتصويب وتَخْطِئَة وإجازة وإيجاب وإباحة»[٢٦]. ولأهمية العقل ومكانته عند التوحيدي، نجده يقر بصعوبة الكلام عنه نظراً لقيمته وشرفه «فكيف الكلام في العقل، وهو البحر العميق، والمعنى الذي في ذرى نيق»[٢٧].

بناء على ما سبق، انطلق التوحيدي في بيان أهمية العقل في تذوق مواطن الجمال من المرجعيات الفلسفية والمنطقية، التي أعلت قيمة العقل وفي المقابل حطت من قيمة الحس، فالعقل كما ينقل عن النوشجاني «خليفة العلة الأولى عندك، يناجيك عنه، ويناغيك به، ويبلغ إليك منه، ويدلك على قصده، والسكون في حرمه، ويدعوك إلى مواصلته والتوحد به، والاعتزاز إليه، والاعتزاز به»[٢٨]. أما الحس فهو كما عرفه في موضع: «قوة روحانية تفعل فعلها من خارج»[٢٩]. وكما عرفه في موضع آخر: «هو قبول صور المحسوسات دون

(٢٣) المصدر السابق، ٣/ ١١٩.
(٢٤) المقابسات، ص: ١٩٤.
(٢٥) المصدر السابق، ص: ١٤٣.
(٢٦) الإمتاع والمؤانسة، ٣/ ١١٦.
(٢٧) المقابسات، ص: ٢٣٥.
(٢٨) المصدر السابق، ص: ٢٥٩.
(٢٩) المصدر السابق، ص: ٢١٨.

حواملها»[٣٠].

فالعقل عند التوحيدي، أداة تمارس فعل الحفر في مختلف المجالات المعرفية كيفما كانت طبيعة هذا المجال، ولذلك كان العقل عنده وعند أساتذته أشرف من الحس وأرفع، لذلك كان الحس خادماً للعقل، زائداً له.

فعندما سئل أبو سليمان: «فلم استغنى في نهاية المعقول عن الحس؟ ولم يستغن في نهاية المحسوس عن العقل؟ فقال: لأن المعقول في نهايته عقل، والعقل غني عن كل شيء ينحط عنه، والمحسوس في نهايته حس، والحس يحتاج إلى ما ارتفع عليه، ولابد من حس يبين به الخلق في العموم، ولابد من عقل يوصل به إلى الباري على الخصوص، والحس رائد، ولكنه يرود لمن هو أعلى منه، والعقل مستريد ولكن يستريد من هو دونه»[٣١].

فالتوحيدي يقر بفضيلة الحس، ورغم ذلك فهو يقدم العقل عليه ويحله المحل الأول، فقد ورد في «رسالة الحياة»: «إن العيان العقلي فوق القياس الحسي، لأن العقل مولى والحس عبد، وشهادة المولى مقدمة على شهادة العبد»[٣٢].

وما يدعم هذا الرأي أيضاً، ما جاء في «المقابسات»: «إن المغمض من أرباب الحكمة يدرك بفكره ما لا يدركه المحدق ببصره من غيرهم، وذلك أن الحس محطوط من سماء العقل، والعقل مرفوع عن أرض الحس، فمجال الحس في كل ما ظهر بجسمه وعرضه، ومجال العقل في كل ما بطن بذاته وجوهره»[٣٣].

وفي هذا الإطار تبقى الحسيات كما لو أنها معابر للعقليات، تقود الإنسان إلى العالم العلوي، لأنه لا يمكن الوصول إلى العقل بدون حس، وحين نصل إلى حقائق العقل نفارقها مستغنين عنها «ففي كل محسوس ظل من العقل وليس في كل معقول ظل من الحس»[٣٤]. فإذا كان الحس يدل على الجانب الضعيف المحدود، فإن العقل يشكل الجانب القوي المطلق؛ لأن «الحس ضيق الفضاء، قلق الجوهر، سيال العين، مستحيل الصورة، متبدل الاسم، متحول النعت، والعقل فسيح الجو، واسع الأرجاء، هادئ الجوهر، قار العين، واحد الصورة، راتب الاسم، متناسب الحلية، صحيح الصفة»[٣٥].

---

(٣٠) المصدر السابق، ص: ٢١٤.

(٣١) المصدر السابق، ص: ١٠١.

(٣٢) ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي، تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٥١، انظر رسالة الحياة، ص: ٦١.

(٣٣) المقابسات، ص ص: ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٣٤) المقابسات، ص: ٨٩.

(٣٥) المصدر السابق، ص: ١١٧.

وجلي أن هذا التصور أقامه التوحيدي انطلاقاً من التضاد بين مجموعة من الثنائيات، تظهر خصوصية كل من الحس والعقل، ويمكن توضيحه انطلاقاً من الجدول الآتي:

الحس	العقل
ضيق الفضاء	فسيح الجو
قلق الجوهر	هادئ الجوهر
سيال العين	قار العين
مستحيل الصورة	واحد الصورة
متبدل الاسم	راتب الاسم
متحول النعت	صحيح الصفة

في هذه الأضواء يمكن القول: إن العقل عند التوحيدي ما هو إلا مقياس لضبط الأمور، وإعلاء من أمر الحقيقة، والحكم المرجوع إليه في حالة وقوع طارئ ما وثماره اليقين. لذلك قال: «إن العقل هو الملك المفزوع إليه، والحكم المرجوع إلى ما لديه، في كل حال عارضة، وأمر واقع، عند حيرة الطالب ولَدَدِ الشاغب، ويَبَس الرِّيق، واعْتِساف الطريق [...] نوره أسطع من من نور الشمس... التكليف تابعه، والحمد والذم قريناه، والثواب والعقاب ميزانه به ترتبط النعمة، وتستدفع النّقمة، ويُستدام الوارد ويُتألف الشارِد، ويعرف الماضي، ويقاس الآتي شريعته الصّدق، وجُندُه الخيرات، وحِليته الإيمان وزينته التقوى وثمرته اليقين»(٣٦).

وهذا الاهتمام المحموم بالعقل عند التوحيدي، هو ما انتبه إليه الباحث «علي شلق» في تقديمه لكتاب «المقابسات» حيث يقول: «فلو أحصينا تكرار لفظ العقل مرات متعددة في مقابساته لبان لنا أن التوحيدي مهووس بالعقل، وهذا الذي حمل بعض الكاتبين عنه أن يحشره في صف المعتزلة، كما حشره البعض في جماعة إخوان الصفاء»(٣٧).

لقد بلغ أبو حيان التوحيدي من إعلائه لشأن العقل أن جعله ركيزة أساسية في نظراته إلى الأدب، والبلاغة، وشتى فنون اللغة، إذ جعل العقل مقياساً أساسيًّا من مقاييس الجمال في النص الأدبي، ويدل على ذلك دعوته إلى الالتحام بين العقل والأدب، فقد جاء في

(٣٦) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، تحقيق الدكتورة وداد القاضي، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ٦/١.

(٣٧) المقابسات، ص: ٣٢.

«البصائر والذخائر»: «إذا صح العقل التحم بالأدب التحام الطعام بالجسد الصحيح، وإذا مرض العقل نبا عنه ما يسمع من الأدب، كما يقيء المَمْعُودُ ما أكَل من الطعام»[٣٨].

وبناء عليه، «إذا قل حظ الأديب من العقل، فلا خير يرجى ولا جدوى من جميع خصاله الأخرى. لأن العقل هو الذي يبني الشخصية الأدبية ويصوغها، وهو الذي يعمل على تركيزها وتوجيهها ويرسم لها غايتها وحدها (وكذا شأنه ودوره بالنسبة إلى الأثر الأدبي)؛ فهو الدعامة واللقاح والمعيار، ولولا العقل لما استطاع الأديب أن يتمثل ما يلتهمه من ألوان المعرفة وما يعيشه من تجارب فيسيغها مادة حية تصبح جزءاً لا ينفصل عن كيانه»[٣٩].

من هذا المنطلق، أفسح أبو حيان التوحيدي المجال لعمل العقل، القادح لكوامن الحقيقة، والمعيار الدقيق الذي به ينطلق الكتّاب في رؤيتهم للأشياء والإبداع والنقد، فلننصت إلى التوحيدي وهو ينصح الكاتب أن يضع الغاية، أو الغرض الذي يسعى إلى تحقيقه نصب عينيه أثناء الكتابة «ولكن أقرب الطرق في الإفهام أن تكون الغاية مثالاً للعقل، ثم يكون المعنى مسوقاً إليها، واللفظ مسوقاً عليها»[٤٠]. وما يؤكد هذا الأمر قول أبي سليمان يورده التوحيدي: «المعاني صوغ العقل واللفظ صوغ اللسان»[٤١]، فالمعنى من هذا القبيل هو نتاج للعقل والفكر والتدبر «المعاني حاصلة بالعقل والفحص والفكر»[٤٢]. ونجد أيضاً حضور العقل عند التوحيدي حتى في حديثه عن أداء الكلام وإبداعه؛ فالإنشاء من وجهة نظره «صناعة مبدؤها من العقل»[٤٣].

وقد جاء في معرض المفاضلة بين العالم بالحساب والعالم بصياغات الكلام قوله: «اعلم أن البليغ مُسْتَمل بلاغته من العقل، ومأخذه فيها من التمييز الصحيح»[٤٤].

إن مطلب الحقيقة هو الشغل الشاغل للعقول كافة، والبحث عنها غاية بعيدة لا يصل ولا يدنو منها إلا النادر من الأدباء والمفكرين، ممن توفرت فيهم خصائص أبرزها العقل «ولطائف الحكمة لا يصل إليها الجبس الجافي، والغليظ الجلف، والفدم.. وإنما هي

(٣٨) البصائر والذخائر، ٢/ ١٣.

(٣٩) البشير المجدوب: حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢، صص: ٦-٧.

(٤٠) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، ٢/ ٦٦.

(٤١) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ٣/ ١٢٧.

(٤٢) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١١٦.

(٤٣) المصدر السابق، ١/ ١٠١.

(٤٤) المصدر السابق، ١/ ١٠٠.

تعرض لمن صح ذهنه، واتسع فكره، ودق بحثه، ورق تصفحه، واستقامت عادته، واستنار عقله، وحسن خلقه، وعلت همته، وخمد شره، وغلي خيره، وأَصُل رأيه، وجاد تمييزه، وعذب بيانه، وقرب إيقانه»[٤٥].

وأخيراً، فإن الكلام في العقل -كما ينقل التوحيدي عن النوشجاني- «واسع، ولسنا نقدر على أكثر من هذا الإيضاح، في هذا الوقت، مع تقسم البال، وافتيات القول»[٤٦].

-٣-
التوسط

اعتبر التوحيدي التوسط في الأمور دون تفريط أو إفراط مقياساً في الحكم على الأشياء ووزن الأمور. والمتتبع لمؤلفات التوحيدي سواء تعلق الأمر بالمصنفات الجامعة مثل «البصائر والذخائر» و«الإمتاع والمؤانسة»، أو المصنفات التي تنحو نحو معالجة موضوع معين كـ«أخلاق الوزيرين»، يلاحظ هذا الاهتمام بالتوسط، والالتزام به في جملة من القضايا التي كان يعالجها سواء أكانت أدبية أم غير أدبية. فقد جاءت فكرة التوسط على لسانه في الليلة الثانية من ليالي «الإمتاع والمؤانسة»: «انظر إلى هذا التوسط في هذه الحال ليكون التدبير الإلهي والأمر الرُّبوبي نافذين في هذه الخلائق بواسطة ما بينه وبينها، ولتكون المصلحة بالغة غايتها. وهذه سياسة دار الفناء، الجامعة لسكانها على البأساء والنعماء»[٤٧].

فالتوحيدي تحدث في هذا النص على التوسط الذي تتحقق به المصلحة أو [illegible] الأصلح، وهذه سياسة دار الفناء القائمة على اجتماع النعماء بالبأساء، أو قل امتزاج الخير بالشر، ويبدو التوحيدي هنا متأثراً بأستاذه الجاحظ يحذوه حذو النعل بالنعل، فقد جاء في كتاب «الحيوان» قوله: «اعلم أن المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها امتزاج الخير بالشر، والضار بالنافع والمكروه بالسارّ، والضَّعَةِ بالرِّفعة، والكثرة بالقلة، ولو كان الشرُّ صِرْفاً ملك الخلقُ، أو كان الخير محضاً سقطت المحنة وتقطَّعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز، ولم يكن للعالم تثبُّت وتوقّف وتعلُّم، ولم يكن علم، ولا يعرف باب التبين ولا دفعُ مضرة ولا اجتلاب منفعة...»[٤٨].

وَقَرِيب من هذا النص، ما أودعه التوحيدي من أمثلة تبين وجود مجموعة من

(٤٥) المقابسات، ص: ١٠٩.

(٤٦) المصدر السابق، ص: ٢٦٠.

(٤٧) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٤٠.

(٤٨) الجاحظ (أبو عثمان)، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٦٩، ١/ ٢٠٤.

الثنائيات في الكون نحو وجود الخير إلى جانب الشر، والنافع إلى جانب الضار، والحكمة هنا وهناك، ونرى المفسدة هنا وعدم الحكمة هناك، فلننصت إليه وهو يتحدث عن ذلك مبتدئاً خطابه بصيغة فعل أمر «فانظر إلى حديث البحر وركوب البأس المتيقن فيه، وجَوْب الطول والعرض وإصابة الربح، وطلب العلم، كيف توسَّط بين السلامة والعطب، والنجاة والهلكة، فلو استمرت السلامة حتى لا يوجد من يغرق ويَهلِك، لكان في ذلك مفسدة عامّة؛ ولو استمرَّت الهلكة حتى لا يوجد من يسلم وينجو لكان في ذلك مفسدة عامة، فالحكمة إذا ما توسط هذا الأمر حتى يشكر الله من ينجو، ويسلم نفسه لله من يهلك»[٤٩].

فالإنسان -في نظر التوحيدي- فيه الخير والشر، ولذلك يذكر على لسان السجستاني أنه: «فيه طرفان، أعني فيه شرف الأجرام الناطقة بالمعرفة والاستبصار والبحث والاعتبار، وفيه صفة الأجسام الحية الجاهلة، التي ليس لها ترشيح بشيء في الخير، ولا فيها انقياد له»[٥٠]. ولذلك قيل إن: «الإنسان لب العالم، وهو في الأوسط، لانتسابه إلى ما علا عليه بالمماثلة، وإلى ما سفل عنه بالمشاركة»[٥١].

في إيمان التوحيدي بفكرة التوسط، نجده يستحضر نصوصاً في وصفه لكلام الرسول ﷺ بالاقتصاد في الكلام والتوسط فيه، والبعد عن التكلف باعتباره أمراً ممقوتاً، حيث نجده يقول «وافسح بالك للسماع والتحصيل والفهم والإدراك... عرِّفني ما السبب في إطباق الناس على أن التكلف مكروه، وعلى أن المتكلِّف معنوت عليه، ممقوت فيما اختاره، ومردود إليه ما أتاه وإن كان حسناً وبالغاً، وما عَرِيَ من التكلف وخلا منه محبوب ملتذّ مقبولٌ، وإن كان دون التكلف؟ وقد قال عز وجل: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾[٥٢] في صفة رسول الله ﷺ، وقال النبي ﷺ: أنا ومن اتبعني براء من التكلّف»[٥٣].

وإنما نهى النبي ﷺ «عن تشقيق الخطب كأنه كره للخطيب أن يتكلف، والتكلف مكروه لأنه زائد عما يحتاج إليه، والمنقوص عما يحتاج إليه أخف على النفوس من الزائد، وذلك أن الزيادة على المقدار نقص مكرر والتقصير عن المقدار نقص غير مكرر»[٥٤].

وأيضا «تكلم رجل عند النبي ﷺ، فقال النبي عليه السلام: كم دون لسانك من حجاب؟

(٤٩) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٤٠.
(٥٠) المقابسات، ص: ١٧٣.
(٥١) نفسه.
(٥٢) سورة ص، الآية: ٨٦.
(٥٣) البصائر والذخائر، ٢/ ٢٣٣.
(٥٤) المصدر السابق، ٦/ ١١٤.

قال: شفتاي وأسناني، فقال: إن الله يكره الانبعاق في الكلام»[٥٥].

وبالنظر إلى أهمية فكرة التوسط، يورد التوحيدي قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال: «عليكم بأوساط الأمور، فإنه إليها يرجع العالي، وبها يلحَقُ التالي، وشبه ذلك بالحبل إذا قبض على وسطه، فالقابض قريب من طرفيه، والآخذ بأحد طرفيه بعيد من الآخر»[٥٦].

وتأسيساً على هذا، يمكن القول إن: «التوسط هو القسطاس المستقيم الذي توزن به أعمال بني آدم، وهو الذي يوفق بين التقابلات لإيجاد حلول وسطى في العقيدة وفي العلم وفي السياسة، وبناء على هذه التوسطية، فإن الزهد والتقشف وجمود الطموح وغيرها رذائل... والشره إلى المآكل والمشارب والمناكح وغيرها من اللذات رذائل»[٥٧].

كما يمكن تلمس هذه التوسطية عند التوحيدي من خلال الاستراتيجية العامة التي يعتمد عليها في السرد، والتي تقوم على مبدأين متضادين: الجد والهزل. وهذا التوسط بينهما نجده الملمح الغالب في تصانيفه ومؤلفاته، ولاسيما كتابيه «البصائر والذخائر» و«الإمتاع والمؤانسة». ولعل سبب الجمع بين الجد والهزل يعود إلى «الفلسفة الاعتدالية التوسطية الهندسية التي تحكم تفلسف أبي حيان وأضرابه، فما بين الجد المطلق والهزل المطلق تتحقق الفضائل الأربع الوسيطة التي هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة. وتاج هذه الفضائل هو الحكمة، على أن النوادر لا تعني الهزل دائماً وإنما هو أحد معانيها، فهي تعني -أيضاً- ما هو ثمين وغريب مثل نوادر اللغة ونوادر الفقه»[٥٨].

إن حديث التوحيدي عن مبدأ التوسط، لا يشمل فقط الفكر والعمل والرؤية للعالم، وإنما نجده حاضراً حتى أثناء مناقشة القضايا الأدبية والنقدية، نذكر على سبيل المثال موقف أبي حيان من قضية اللفظ والمعنى، حيث اتخذ موقفاً وسطاً فرأى أن مواطن الجمال لا تتحقق إلا بمراعاة جانب اللفظ وجانب المعنى، والاهتمام بهما معاً ولهذا قال: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ، وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء في جانب، فإن صناعتهم يفتقر فيها أشياء ويؤاخذ بها غيرهم، ولست منهم، فلا تتشبه بهم، ولا تجر على مثالهم، ولا تنسج على منوالهم، ولا تدخل في غمارهم... ولا تجذب بيدك رشاءهم، ولا تحاول بباعك مطاولتهم، واعرف قدرك تسلم، والزم حدك تأمن»[٥٩].

(٥٥) المصدر السابق، ٨/ ١٥٥.
(٥٦) المصدر السابق، ١/ ٦٦ – ٦٧.
(٥٧) محمد مفتاح: التشابه والاختلاف، نحو منهاجية شمولية، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٦، ص: ٨٢.
(٥٨) التشابه والاختلاف، نحو منهاجية شمولية، ص: ٦٣.
(٥٩) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١٠.

وما مذهب إصابة المقدار عنده إلا مقياس لكل جودة، وقد اعتمده التوحيدي في تفسير جودة السجع، حيث اعتبر الإكثار منه سماجة يقول: «ومهما آتيت في هذا الشأن فلا تلهجنَّ بالسجع فإنه بعيد المرام، إذا طلب الواقع موقعه، والنازل مكانه، ولا تهجرنه أيضاً كلّه فإنك تعدم شطر الحسن، والذي يجب أن يُعْتَمد في ذلك هو مقدار يجري مجرى الطِّراز من الثوب والعَلِم من المُطْرَفِ، والخال من الوجه، والعين من الإنسان، والسواد من الحدقة والإشارة من الحركة»(٦٠).

وإنه لمن اللافت للنظر، أن نجد ناقداً مثل أبي حيان التوحيدي يلخص لنا مبدأ الوسطية القائم على الاعتدال والتوسط والاقتصاد في قوله: «واتق الحذف المخل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر، واحذر تزيينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يُسْتغنى عنه»(٦١).

ومراعاة التوسط، وعدم التفريط في الصنعة، نجدهما يردان على لسان أبي حيان التوحيدي أثناء الحديث عن النثر والنظم، باعتبارهما صورتين للكلام في السماع، فقد جاء في «أخلاق الوزيرين» ما يلي: «ما أحسن ما قال قائل(٦٢): [البسيط]

وإنَّما الشعر لبُّ المرء يَعْرِضُهُ ... على المجالسِ إن كَيَساً وإن حُمَقَا

وإنَّ أشعرَ بيت أنت قائِلُهُ ... بَيْتٌ يُقَالُ، إذَا أنشدتَه صَدَقا

وهذا باب لا يفيد الإغراق فيه إلا ما يفيد التوسط والقصد، فلا وجه مع هذا للإطالة، ولما يكون سببا للملالة»(٦٣). بل أكثر من ذلك، نجد التوحيدي على خلاف مشاهير عصره، يميل إلى التوسط، وهو ما أكده بنفسه حين طلب منه الوزير ابن سعدان أن يصف بعض علماء عصره فقال: «وصف هؤلاء أمر متعذر، وباب من الكلفة شاق، وليس مثلي من جسر عليه وبلغ الصواب منه، وإنما يصفهم من نال درجة كل واحد منهم، وأشرف بعد ذلك عليهم، فعرف حاصلهم وغائبهم، موجودَهم ومفقودهم»(٦٤).

---

(٦٠) البصائر والذخائر، ٢/ ٦٨.

(٦١) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٨ - ٩.

(٦٢) انظر البيتين في: ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، حققه وعلق عليه: د. وليد عرفان، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤، ١/ ٤٣٠.

(٦٣) أخلاق الوزيرين، ص: ٩.

(٦٤) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٣٢.

مشكلة تأصيل مفاهيم النقد الغربي في النقد العربي المعاصر
مفهوم التناص أنموذجاً

الدكتور علي صديقي*

-١-

سعى عدد من النقاد العرب المعاصرين إلى تأصيل كثير من المفاهيم النقدية الغربية؛ بالبحث لها عن أصول وسوابق في التراث النقدي والبلاغي العربي، منها على سبيل المثال: «التناص»، و«الاختلاف»، و«النحوية»، و«الأثر»، و«موت المؤلف»، وغيرها. ويجمع هؤلاء النقاد على أن التراث النقدي والبلاغي العربي حافل بالنظريات والمفاهيم النقدية، ومن الضروري العودة إليه للكشف عما فيه من أصول للنظريات والمفاهيم النقدية الغربية الحديثة، وإعادة إدماجها في النقد الحديث.

ويعد مفهوم التناص من أكثر المفاهيم الغربية تعرضاً للتأصيل في النقد العربي المعاصر، وقد جرى تأصيل هذا المفهوم عن طريق ربطه بمفهوم «السرقات» التراثي، وبما يرتبط به من مفاهيم أخرى، مثل: «الاقتباس»، و«التلميح»، و«التضمين»، و«الاحتذاء»، وغيرها. والنقاد الذين قاموا بالربط بين المفهومين كثر يصعب حصرهم، لذلك سنكتفي بالإشارة إلى اثنين منهم، هما: عبد الملك مرتاض، وعبد العزيز حمودة.

ينطلق مرتاض من مسلمة مفادها أن العرب القدامى قد أغنوا التراث النقدي

* أستاذ باحث في النقد العربي الحديث، المغرب. البريد الإلكتروني: saddiki-1@hotmail.fr

الإنساني، من خلال النظريات النقدية التي أنتجوها وطبقوها على الإبداع الشعري العربي، ليتساءل عن إمكانية توظيف بعض هذه النظريات النقدية التراثية، وإعادة إدماجها في النقد الحديث.

والنتيجة التي يخلص إليها، هي أن هذا التراث ما دام حافلاً بالنظريات النقدية، فمن الضروري العودة إليه للكشف عما فيه من أصول للنظريات النقدية الغربية الحديثة. يقول مرتاض: «إن الفكر النقدي العربي حافل بالنظريات، ومن الاستحذاء والعقوق أن نضرب صفحاً عن الكشف عما قد يكون فيه من أصول لنظريات نقدية غربية تبدو لنا الآن في ثوب مبهرج بالعصرانية، فننبهر أمامها، وهي في حقيقتها لا تعدم أصولاً لها في تراثنا الفكري، مع اختلاف المصطلح والمنهج بطبيعة الأمر»[1].

وفي هذا السياق، يؤكد مرتاض ضرورة العودة إلى التراث النقدي العربي، والبحث فيه عن العناصر «الصالحة»، القادرة «على أن تصمد للحدثان، وتقاوم بلى الزمان، لتبدو، من جديد، قشيبة، فتكون منطلقاً لنظرية عربية حديثة»[2].

هكذا يتضح أن الهدف من إعادة قراءة التراث النقدي العربي عند مرتاض، هو البحث فيه عن الأصول المفترضة للنظريات النقدية الغربية الحديثة، وذلك قصد جعلها مألوفة لدى القارئ العربي، وجعل هذا التراث معاصراً لنا، بالكشف عن عناصره «الصالحة» التي تستجيب للقراءة المعاصرة، قصد إنتاج «نظرية عربية حديثة».

غير أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا، هو: كيف يمكن جعل التراث معاصراً؟ وما هي المعايير التي ستعتمد لتقرير ما هو «صالح» في التراث، وما هو «غير صالح»؟

والجواب عند مرتاض واضح؛ إن المعيار هو النموذج الغربي، فالصالح هو الذي «يصمد للحدثان»، وهذا ما يؤكده حين يدعو الباحثين الشباب في الوطن العربي، إلى إعادة قراءة التراث بروح وأدوات جديدة، وهي هنا، روح النظريات النقدية الغربية الحديثة وأدواتها، التي توجه مرتاض وتتعالى عنده على خصوصيتها وتاريخيتها، قصد إعادة صياغة -وليس اكتشاف- «النظرية النقدية العربية». يقول: «... نود أن نهيب بالباحثين الشباب، على امتداد الوطن العربي المترامي الأطراف، أن يعيدوا قراءة التراث النقدي بروح جديدة، أي يعمدوا إلى قراءته بأدوات

(١) عبد الملك مرتاض: فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص، مجلة علامات (في النقد الأدبي)، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ج١، مج١، ١٩٩١، ص: ٧١. ويقول في موضع آخر من الدراسة نفسها (ص: ٧١): «فلا ينبغي أن نعق التراث النقدي العربي بإنكار بعض الأصول التي يمكن أن تعد جذراً من جذور النظريات النقدية الحديثة، ومنها فكرة السرقات التي شغلت النقاد العرب الأقدمين».

(٢) المرجع نفسه، ص: ٧١.

تقنية جديدة، وذلك في محاولة لإعادة صياغة النظرية النقدية العربية»[٣].

أضف إلى ذلك، أن الباحث، ورغم إشارته في البداية إلى مكانة التراث النقدي العربي، وتأكيده أهميته بالنسبة للتراث العالمي؛ يعود ليتهم هذا التراث بـ«السطحية»، والاهتمام بـ«القشور»؛ حيث يرى أن انشغال النقاد العرب القدامى بالسرقات الأدبية انشغال بـ«القشور عوض دراسة النص وتفجيره من الداخل. ولعل مباشرية الشعر العربي ووضوحه إلى حد السطحية، في بعض الأطوار، من العوامل التي أغرت النقاد بالاشتغال بمثل هذه القضايا السطحية والعزوف عن تحليل النص وتشريحه بالتفكيك، ثم إعادة التركيب للانتهاء إلى النتائج المتوخاة من دراسة أي نص على عهدنا الراهن»[٤].

كما يذهب إلى أن عدم تمكن النقد العربي من الولوج «في صميم نظرية التناص» من «سوء حظ» هذا النقد، رغم اقتناعه «بأن العرب عرفوا فكرة التناص في مفهومها وأبعادها وبعض وظائفها، وإنما لم يصطنعوا بطبيعة الحال هذا المصطلح الغربي»[٥].

ويلاحظ قارئ هذه الدراسة أن مرتاضاً كان مقتنعاً بنتائجها قبل البحث في هذه القضية، وإنجاز هذه الدراسة، وأن هذا الاقتناع قد جاء -كما يقول- نتيجة «حديث ثنائي مع الدكتور عبد الله الغذامي»، وكذلك «بعد الاطلاع على دراسة صبري حافظ»[٦].

وهذا يعني أن الاقتناع كان سابقاً على البحث في المصطلحين، وأن الحكم قد سبق الدراسة المتقصية لكل أبعاد المفهومين وسياقهما وخلفياتهما.

إن الناقد هنا يعزل مفهوم السرقات عن سياقه، وينظر إليه ويحاكمه بمقاييس النقد الغربي الحديث الذي يسعى لدراسة النص من الداخل. غير أنه إذا كان الاهتمام بالسرقات اهتمام بالقشور وبالقضايا السطحية، وأن مصطلح السرقات «يجني على التناصية»، و«ذو نزعة أخلاقية»، وهو غير مقبول، لأنه «لا علاقة له بالتفاعل الطبيعي بين النصوص والنصاصين»[٧]، وأنه «مجرد قضية كانت وانتهت بانتهاء أصحابها، إذ نحن المعاصرين، شعراءَ ونقاداً، لا نميل إلى هذا التهجين الذي لا يتلاءم مع التقاليد الحضارية لعصرنا»[٨].

---

(٣) المرجع نفسه، ص: ٧١.

(٤) المرجع نفسه، ص: ٧٢ - ٧٣.

(٥) المرجع نفسه، ص: ٨٨.

(٦) المرجع نفسه، ص: ٨٨. والدراسة المشار إليها هنا هي: التناص تفاعلية النصوص، مجلة ألف، ع٤، ١٩٨٤.

(٧) المرجع نفسه، ص: ٩٠.

(٨) المرجع نفسه، ص: ٧٤.

وأن المصطلح الذي يتجانس مع مصطلح السرقات هو «التهمة»(٩)، فكيف يجيز مرتاض لنفسه أن يعده أصلاً لمفهوم التناص، وأن يقرر في نهاية بحثه بأن «التناصية، كما يبرهن على ذلك اشتقاق المصطلح نفسه، هي تبادل التأثر والعلاقات بين نص أدبي ما، ونصوص أدبية أخراة. وهذه الفكرة كان الفكر النقدي العربي عرفها معرفة معمقة تحت شكل السرقات الشعرية»؟!(١٠).

-٢-

أما عبد العزيز حمودة، فيبدو أن رفضه المبدئي والمطلق لكثير من المناهج النقدية الغربية ومفاهيمها، لم يثنه عن محاولة تأصيل كثير من المفاهيم النقدية الغربية الحداثية وما بعد الحداثية، في النقد العربي، أو لنقل محاولة تأسيس شرعية مفاهيم التراث النقدي العربي عن طريق ربطها بمفاهيم النقد الغربي، وبيان صلتها بها. فهو يؤكد، في هذا السياق، أن القوة الدافعة التي كانت تحركه طوال الوقت الذي قضاه في قراءة التراث، هي «تأسيس شرعية الماضي التراثي، وليس الحاضر الحداثي أو غير الحداثي»(١١).

ومن المفاهيم التي سعى الناقد إلى تأصيلها وتأسيس شرعيتها، مفهوم «السرقات»(١٢)، ومن ورائه الدراسة الداخلية للنص، فهو يرى أن «الجدل الذي انشغل به البلاغيون العرب مبكراً حول سرقة المعاني وتداعيها، واقتباس الصور أو تقاربها، كان البداية الحقيقية للنقد التطبيقي القائم على قراءة لصيقة للنص close reading. وأهمية ذلك تاريخيًّا أن الحديث في أمور السرقات الشعرية في تلك المرحلة المبكرة، وقبل أي تأثر حقيقي بالنظريات والأفكار الوافدة... أصل الممارسات التطبيقية تأصيلاً كاملاً في الفكر العربي وثقافته»(١٣).

وقد تنبَّه حمودة للفروق الكائنة بين المفهومين، والاختلافات الموجودة بين أهدافهما، والجدل الذي قام حولهما، حيث يؤكد أن «أهداف القول بالتناص والجدل الذي اشتد منذ أواخر

---

(٩) المرجع نفسه، ص: ٧٥.

(١٠) المرجع نفسه، ص: ٩١.

(١١) عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، ع٢٧٢، ٢٠٠١، ص: ١١. ويقول أيضا (ص: ١٧٥): «وفي أحيان أخرى نفاجأ بقراءة للتراث لتعزيز وجهة نظر حداثية محددة، وكأن هدف العودة إلى الماضي مرهون بتحقيق شرعية الحاضر وليس شرعية الماضي، وهي الشرعية الأساس في مفهومنا».

(١٢) يؤكد حمودة أن دراسته موضوع السرقات ليس هدفاً في حد ذاته، وإنما هو مدخل كغيره من المداخل الأخرى، يؤسس عن طريقه «لشرعية المدرسة الأدبية العربية». المرجع نفسه، ص: ٤٤٥. وكأن التراث النقدي العربي لا تتأسس شرعيته إلا اعتماداً على الآخر، ولا تستمد إلا منه.

(١٣) المرجع نفسه، ص: ٤٤٢ - ٤٤٣.

الستينيات وأوائل السبعينيات تقريباً حول أهمية التناص حتى العقد الأخير من القرن العشرين اختلفت في كل شيء تقريباً عن أهداف الجدل حول السرقات الشعرية في البلاغة العربية. فلم يكن من بين أهداف الجدل البلاغي القديم، أبداً، الدعوة إلى فوضى القراءة وموت النص!»[١٤].

من هنا، يدعو إلى تنقية مفهوم التناص من عوالقه التي تجعل منه مفهوماً خطيراً، ليصبح بالإمكان تأصيله، واعتباره الصياغة الجديدة والمعاصرة لمفهوم السرقات القديم. يقول حمودة: «وإذا نقّينا مفهوم التناص المعاصر من بعض شطحاته التي تفتح ما أسميته أبواب الجحيم، وأبرزها كون النص كياناً مراوغاً دائم التغير والتحول، ولا نهائية الدلالة، أي بعد ترويض المفهوم وتقليم أظافره وأظلافه الجارحة، يصبح التناص في الواقع هو الصياغة ما بعد الحداثية البراقة للسرقات الأدبية المقننة والتي عرفها عبد القاهر الجرجاني بـ(الاحتذاء)»[١٥].

إلا أنه رغم هذا التنبيه، فهو ينفي وجود «اختلافات جذرية بين مفهوم السرقات أو الاحتذاء في البلاغة العربية والتناص»[١٦]. ويقرر في النهاية، بأن مفهوم السرقات يعد البداية الحقيقية لمفهوم التناص، يقول: «وفي هذا نقول: إن السرقات الأدبية التي انشغل بها البلاغيون انشغالاً كبيراً لمدة قرنين على الأقل هي البداية الحقيقية للمفهوم ما بعد الحداثي والمصطلح النقدي الباهر الذي استخدم للدلالة عليه وهو «التناص»، أو «البينصية» Intertextuality»[١٧].

إن المتأمل لما كتبه حمودة حول هذه القضية، يلاحظ أنه، مثله مثل مرتاض، وغيره من النقاد الذين ربطوا بين التناص والسرقات، يعزل المفهومين عن سياقهما التاريخي وخلفياتهما الثقافية، رغم وعيه التام بهما وبأوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ورغم إدراكه تحيزات مفهوم التناص وخطورته، وما يؤدي إليه من «فوضى» في قراءة النص ولا نهائية الدلالة، حيث يقول: «وهكذا يحول مفهوم التناص بمعناه ما بعد الحداثي النص الأدبي إلى كيان لا ينتهي، بل إلى الوحش القبيح المرعب الذي صوره به باختين في تأكيده لفكرة «رفض النص للانتهاء»...»[١٨].

وتكشف الدراسة المتفحصة لمفهومي السرقات والتناص عن وجود اختلافات جوهرية بينهما، تجعل من المتعذر النظر إلى السرقات باعتبارها تشكل الصورة العربية القديمة للتناص؛ فالشروط التاريخية، والخلفيات المعرفية والثقافية التي تحكمت في نشأة المفهومين مختلفة، وهذا ما تنبَّه إليه عدد من النقاد والباحثين العرب.

(١٤) المرجع نفسه، ص: ٤٥٥.
(١٥) المرجع نفسه، ص: ٤٥٢.
(١٦) المرجع نفسه، ص: ٤٥٣.
(١٧) المرجع نفسه، ص: ٤٤٥.
(١٨) المرجع نفسه، ص: ٤٥٧.

وفي هذا السياق، يؤكد محمد مفتاح أن نظرية التناص تحكمت في نشوئها شروط اجتماعية وفلسفية وثقافية وسياسية خاصة، مثلما أن السرقات الأدبية وراءها خلفيات اجتماعية وثقافية وسياسية خاصة. «وعليه، فإنه من مجانبة الوعي التاريخي ومنطق التاريخ، أن تقع الموازنة بين نشأة وتطور دراسات السرقات الأدبية في العصر العباسي، وبين نظرية التناص التي هي وليدة القرن العشرين، فمفهوم السرقات استمر أدبيًّا وجماليًّا وأخلاقيًّا بناء على محدداته. وأما نظرية التناص فهي أدبية وفلسفية يهدف الجانب الفلسفي منها إلى نسف بعض المبادئ التي قامت عليها العقلانية الأوروبية الحديثة والمعاصرة، لذلك فإنه ينبغي ألَّا يتخذ مفهوم الإنتاج وإعادة الإنتاج والهدم والبناء، مطية وذريعة في ترسيخ المفاهيم النقدية العباسية باعتبارها سبقت ما يوجد لدى الأوروبيين»[١٩].

ويجمع الباحثون على أن دراسة السرقات في النقد العربي القديم دراسة منهجية، لم تظهر إلَّا في العصر العباسي، وأن هذه اللفظة لم تنتشر إلَّا عندما اشتدت الخصومة حول أبي تمام بين أنصار القديم وأنصار الحديث. يقول محمد مندور: «والذي نظنه هو أن دراسة السرقات دراسة منهجية لم تظهر إلَّا عندما ظهر أبو تمام، وذلك لأمرين:

١- قيام خصومة عنيفة حول هذا الشاعر، ومن الثابت أن مسألة السرقات قد اتخذت سلاحاً قويًّا للتجريح: ونحن نعلم الآن أنه قد كتبت عدة كتب لإخراج سرقات أبي تمام وسرقات البحتري، وكان المؤلفون متعصبين لأبي تمام ومذهب البديع، أو للبحتري وعمود الشعر، أي منقسمين إلى أنصار الحديث وأنصار القديم.

٢- ثم لأنه عندما قال أصحاب أبي تمام: إن شاعرهم قد اخترع مذهباً جديداً وأصبح إماماً فيه، لم يجد خصوم هذا المذهب سبيلاً إلى رد ذلك الادعاء خيراً من أن يبحثوا للشاعر عن سرقاته ليدلوا على أنه لم يجدد شيئاً، وإنما أخذ عن السابقين ثم بالغ وأفرط...»[٢٠].

وعندما ظهر أبو الطيب المتنبي، تجددت الخصومة حوله، «فحاول أعداؤه تجريحه

(١٩) محمد مفتاح: النص: من القراءة إلى التنظير، منشورات المدارس، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠، ص: ٢٦.
(٢٠) محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في الأدب واللغة، مترجم عن الأستاذين لانسون وماييه، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة، (د.ت)، ص: ٣٥٧. ويؤكد شكري عياد هذا الأمر بقوله: «ونحن نرى في بحث «السرقات» الذي شغل ما شغل من عناية الآمدي والجرجاني ومعاصريهما تفرعاً واضحاً للتيار العربي النقدي القائم على الرواية، المعني بالجزئيات، المعجب بالقديم. وهذا لا ينفي افتراض تأثره بالمعركة بين القدماء والمحدثين...». انظر: شكري عياد: كتاب أرسطوطاليس في الشعر بين البلاغيين والبلغاء، في: كتاب أرسطوطاليس في الشعر، لأرسطو طاليس، تحقيق: شكري عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص: ٢٣٠-٢٣١. وانظر أيضا: فاروق عبد الحكيم دربالة: التناص الواعي: شكوله وإشكالياته، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ع٦٣، ٢٠٠٤، ص: ٣١٨.

بإظهار سرقاته أيضاً»[21].

وقد امتدت المنافسة بين أنصار القديم وأنصار الحديث من الشعراء إلى البلاغيين ونقاد الشعر، في محاولة منهم لإثبات «رسوخهم في العلم بفن الشعر وأسرار صناعته، تبعاً لحرارة المنافسة بين الشعراء التي أججت المنافسة بين أشياعهم من النقاد»[22]. فكان العلم بالسرقات الشعرية، والتمييز بين أصنافها ومراتبها، شرط إثبات تفوق الناقد ورسوخه في العلم بالشعر. يقول القاضي الجرجاني (ت ٣٦٦هـ) تحت باب بعنوان: «السرقات الشعرية»: «وهذا باب لا ينهض به إلا الناقد البصير، والعالم المبرز. وليس كل من تعرض له أدركه، ولا كل من أدركه استوفاه واستكمله. ولست تعد من جهابذة الكلام، ونقاد الشعر، حتى تميز بين أصنافه وأقسامه، وتحيط علماً برتبه ومنازله، فتفصل بين السرق والغصب، وبين الإغارة والاختلاس، وتعرف الإلمام من الملاحظة، وتفرق بين المشترك الذي لا يجوز ادعاء السرق فيه، والمبتذل الذي ليس أحد أولى به، وبين المختص الذي حازه المبتدئ فملكه، وأحياه السابق فاقتطعه، فصار المعتدي مختلساً سارقاً، والمشارك له محتذياً تابعاً، وتعرف اللفظ الذي يجوز أن يقال فيه: أخذ ونقل، والكلمة التي يصح أن يقال فيها: هي لفلان دون فلان»[23].

-٣-

إن الصراع بين القديم والحديث وأنصار كل منهما كان عنصراً حاسماً في نشأة مفهوم السرقات، كما أن هذا المفهوم قد اعتمد، من لدن أنصار القديم، معياراً أخلاقيًّا وسلاحاً موجهاً ضد خصومهم لتجريحهم والتقليل من شأنهم. وهكذا، نجد القاضي الجرجاني يعتبر السرقة «عيباً عتيقاً»، و«داءً قديماً». يقول: «والسرق -أيدك الله- داء قديم، وعيب عتيق، وما زال الشاعر يستعين بخاطر الآخر، ويستمد من قريحته، ويعتمد على معناه ولفظه، وكان أكثره ظاهراً كالتوارد الذي صدرنا بذكره الكلام، وإن تجاوز ذلك قليلاً في الغموض لم يكن فيه غير اختلاف الألفاظ، ثم تسبب المحدثون إلى إخفائه بالنقل والقلب، وتغيير المنهاج والترتيب، وتكلفوا جبر ما فيه من النقيصة بالزيادة والتأكيد والتعريض في حال، والتصريح في أخرى، والاحتجاج والتعليل، فصار أحدهم إذا أخذ معنى أضاف إليه من هذه الأمور ما لا يقتصر معه عن اختراعه وإبداع مثله»[24].

---

(٢١) محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، م.س، ص: ٣٥٨.

(٢٢) فاروق عبد الحكيم دربالة: التناص الواعي: شكوله وإشكالياته، م.س، ص: ٣١٨.

(٢٣) القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، منشورات المكتبة العصرية، لبنان (د.ت)، ص: ١٨٣.

(٢٤) المرجع نفسه، ص: ٢١٤.

وقد قسم القدماء السرقات إلى عدة أنواع، وعبروا عنها بجملة من الألفاظ، مثل «الأخذ»، و«الاتفاق»، و«الاستمداد»، و«الاستعانة»، و«الاحتذاء»، وغيرها. غير أنهم اتفقوا على أن المعاني المشتركة بين الناس، والمتداولة فيما بينهم، لا تكون فيها السرقة؛ فقد ميز القاضي الجرجاني بين نوعين من المعاني، هما: المعاني المشتركة بين الناس اشتراكاً عامًّا، والمعاني التي سبق إليها المتقدم فأبدعها وابتكرها، لكنها أصبحت بعده متداولة ومستعملة بكثرة، وكلا المعنيين تنتفي فيهما السرقة، ويمتنع فيهما القول بالاتباع والأخذ. يقول: «فمتى نظرت فرأيت أن تشبيه الحسن بالشمس والبدر، والجواد بالغيث والبدر... أمور متقررة في النفوس، متصورة للعقول، يشترك فيها الناطق والأبكم، والفصيح والأعجم، والشاعر والمفحم، حكمت بأن السرقة عنها منتفية، والأخذ بالاتباع مستحيل ممتنع، وفصلت بين ما يشبه هذا ويباينه، وما يلحق به وما يتميز عنه، ثم اعتبرت ما يصح فيه الاختراع والابتداع، فوجدت منه مستفيضاً متداولاً متناقلاً لا يعد في عصرنا مسروقاً، ولا يحسب مأخوذاً، وإن كان الأصل فيه لمن انفرد به، وأوله للذي سبق إليه، كتشبيه الطلل المحيل بالخط الدارس...»[٢٥].

ويتفق عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ أو ٤٧٤هـ) مع سلفه القاضي الجرجاني في أن المعاني المشتركة والمتداولة بين الناس لا سرقة فيها؛ حيث يرى أن اتفاق الشاعرين واشتراكهما، إما يكون «في الغرض على العموم»، أو «في وجه الدلالة على ذلك الغرض». فأما الاشتراك في الغرض على العموم، فهو «أن يقصد كل واحد منهما وصف ممدوحه بالشجاعة والسخاء، أو حسن الوجه والبهاء، أو وصف فرسه بالسرعة، أو ما جرى هذا المجرى». وأما الاتفاق في «وجه الدلالة على الغرض، فهو أن يذكر ما يستدل به على إثباته له الشجاعة والسخاء مثلاً». وينقسم هذا الوجه إلى عدة أقسام، منها تشبيه الشجاع بالأسد، والسخي بالبحر، وغير ذلك[٢٦].

وبعد هذه الإشارة إلى أوجه الاتفاق والاشتراك بين الشعراء، يقرر الجرجاني أن الاتفاق في الوجه الأول، لا يدخل في «الأخذ والسرقة والاستمداد والاستعانة»، وأن ادعاء دخوله فيها لا يقع إلا «من بعض من لا يحسن التحصيل، ولا ينعم التأمل»[٢٧].

أما الاتفاق في الوجه الثاني، فيستدعي النظر والتأمل، «فإن كان مما اشترك الناس في معرفته، وكان مستقراً في العقول والعادات، فإن حكم ذلك، وإن كان خصوصاً في المعنى، حكم

(٢٥) المرجع نفسه، ص: ١٨٣ - ١٨٤. ويتهم الجرجاني من يقول بالسرقة في مثل هذه المعاني بالجهل والغفلة. المرجع نفسه، ص: ١٨٦.

(٢٦) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط١، ١٩٩١، ص: ٣٣٨.

(٢٧) المرجع نفسه، ص: ٣٣٩.

العموم الذي تقدم ذكره. من ذلك التشبيه بالأسد في الشجاعة، وبالبحر في السخاء... وإن كان مما ينتهي إليه المتكلم بنظر وتدبر، وينال بطلب واجتهاد، ولم يكن كالأول في حضوره إياه... نعم إذا كان هذا شأنه، وهاهنا مكانه، وبهذا الشرط يكون إمكانه، فهو الذي يجوز أن يدعى فيه الاختصاص والسبق والتقدم والأولية، وأن يجعل فيه سلف وخلف، ومفيد ومستفيد...».[٢٨]

ويلاحظ قارئ النص السابق أن الجرجاني تحفظ على استعمال لفظتي السارق والمسروق منه لما لهما من دلالة تجريحية، واستعمل بدلا منهما ألفاظ «السلف» و«الخلف»، و«المفيد» و«المستفيد».

وفي هذا السياق، نجد القاضي الجرجاني يعتذر لمعاصريه من الشعراء ومن بعدهم، ويرى أنهم معذورون لأن من تقدمهم قد استغرق جميع المعاني وسبقهم إليها. يقول: «ومتى أنصفت علمت أن أهل عصرنا، ثم العصر الذي بعدنا أقرب فيه إلى المعذرة، وأبعد من المذمة، لأن من تقدمنا قد استغرق المعاني وسبق إليها، وأتى على معظمها، وإنما يحصل على بقايا: إما أن تكون تركت رغبة عنها، واستهانة بها، أو لبعد مطلبها، واعتياض مرامها، وتعذر الوصول إليها، ومتى أجهد أحدنا نفسه، وأعمل فكره، وأتعب خاطره وذهنه في تحصيل معنى يظنه غريباً مبتدعاً، ونظم بيت يحسبه فرداً مخترعاً، ثم تصفح عنه الدواوين لم يخطئه أن يجده بعينه، أو يجد له مثالاً يغض من حسنه، ولهذا السبب أحظر على نفسي، ولا أرى لغيري بت الحكم على شاعر بالسرقة»[٢٩].

هذا هو، باختصار، مفهوم السرقات في التراث النقدي والبلاغي العربي، وهذه هي ظروفه التي نشأ فيها.

- ٤ -

أما التناص، فهو مفهوم غربي ما بعد حداثي، تحكمت في نشأته ظروف تاريخية محددة، وتحولات فكرية وفلسفية أدى تجاهلها وإغفالها إلى سوء فهمه وتحريفه، والاعتقاد بأنه السرقات التي تحدث عنها القدامى. يقول محمد مفتاح: «لقد انتشر مفهوم التناص بين المؤولين والمبدعين... إلا أن توظيفه وتشغيله قد اعتراهما كثير من التحريف والتحوير وسوء الفهم. فقد غفل كثير من المؤولين عن شروط إمكان انبثاقه فاعتقدوا أنه الحديث عن المصادر، أو أنه هو السرقات... ومرد هذا، هو عدم إدراك ظروف نشأة المفهوم وأبعاده الفلسفية والفكرية، فالمفهوم نشأ في ظروف اعتراضية: الاعتراض على المؤسسات السياسية

(٢٨) المرجع نفسه، ص: ٣٣٩ - ٣٤٠.

(٢٩) القاضي الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، م.س، ص: ٢١٤ - ٢١٥.

والثقافية والعلوم الرائجة. وكانت شعارات المرحلة هي القطيعة، والإبدال، والإبستمي، والفوضى، والعماء... والتناص، فهو من زمرة هذه المفاهيم الثورية»[٣٠].

ويحصي النقاد عدداً من الفروق بين المفهومين، أهمها[٣١]:

١- تختلف السرقات والتناص من حيث حكم القيمة، فالسرقات الشعرية تعد من النقائص، وقد رأينا سابقاً كيف أن القاضي الجرجاني اعتبرها عيباً وداء، ويأتي الحديث عنها في سياق تهجين السارق وتجريحه، واستنكار ما قام به. ولذلك فهي مذمومة، ويجب على الشاعر تفاديها. أما التناص، فبعيد كل البعد عن هذه المعاني، وما يراد به منه هو نقيضها، فهو امتصاص النص غيره من النصوص وتفاعله معها، بشكل يدل على سعة اطلاع المبدع وثقافته، ومهارته في النسج وإعادة الإنتاج، ولذلك فهو محمود ولا مفر للمبدع منه.

٢- يختلفان من حيث المنهج، فالسرقات تعتمد المنهج التاريخي التأثري، والسبق الزمني؛ وهكذا يكون اللاحق هو السارق، والسابق هو المبدع، ولهذا علاقة بالصراع بين أنصار القديم وأنصار الحديث الذي أشرنا إليه سابقاً. أما التناص، فلا شأن له بهذا الصراع ولا بالسبق الزمني، فمنهجه وظيفي؛ لا يهتم بالنص المأخوذ منه، أو النص الغائب، وإنما كل همه النص الجديد الذي امتص النصوص الأخرى وحوّلها.

٣- يختلفان من حيث الوعي والقصدية؛ فإذا كان الأخذ في السرقات الشعرية يتم في الغالب عن وعي وقصد، ولذلك يعد الآخذ سارقاً، فإن التناص قد يكون عن قصد ووعي، ولكنه في الغالب يكون عن غير وعي. فهو يأتي في صورتين، «أولاهما هي الصورة القصدية أو البارزة المتعمدة، وهي تقع تحت الوعي الكامل للمبدع، وتتمثل في نصوص ظاهرة، جلبت عمداً لإرادة دخولها في نص ما لتحقيق الأهداف المقصودة منها...

وعلى الجهة المقابلة هناك الصورة العامة الأخرى للتناص، وهي العفوية غير الواعية المتمثلة في كل ما يتسرب إلى النص من لا وعي المبدع دون قصد منه، وبذلك تتداخل النصوص مع بعضها عبر علاقات خفية، وتراكمات لا نهاية لها»[٣٢].

ويذهب عبد الوهاب المسيري، في سياق كشفه عن تحيزات مفهوم التناص، إلى أبعد من هذه الفروق التي رصدها هؤلاء النقاد، فيربط ظهوره بالتحولات التي طرأت على مفهوم النص في خطاب ما بعد الحداثة، وبمفهوم الاختلاف عند جاك دريدا، ويرى أنه إذا

(٣٠) محمد مفتاح: المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص: ٤٠ - ٤١.

(٣١) انظر تفصيل هذه الفروق في: التناص الواعي: شكوله وإشكالياته، م.س، ص: ٣٢٢.

(٣٢) المرجع نفسه، ص: ٣٠٩.

كان «الاخترجلاف هو العنصر الأساسي داخل النص، فإن التناص هو العنصر الأساسي خارجه، فالمعنى داخل النص يسقط في شبكة الصيرورة من خلال الاخترجلاف، ويسقط النص ككل في الشبكة نفسها من خلال التناص. فالتناص هو الاخترجلاف على مستوى النصوص، فكل نص يقف بين نصين، واحد قبله وواحد بعده، وهو يفقد حدوده فيما قبله وفيما بعده، وفي كل النصوص الأخرى التي تركت آثارها على النصوص التي تسبقه وعلى النصوص التي تأتي بعده، فكل نص هو أثر أو صدى لكل النصوص الأخرى، أي إن النص ليست له هوية محددة واضحة، فهو مجرد وقع أو صدى»[٣٣].

كما أشار إلى أن كثيراً من الدارسين الغربيين صاروا يربطون بين التناص والرغبة الجنسية. يقول المسيري: «وكثيرون يربطون الآن بين التجربة الجمالية والتجربة الجنسية (بالإنجليزية: استيتكس aesthetics وإروتيكس erotics) وبين النصوصية أو التناص والسيولة المرتبطة بالدافع الجنسي (بالإنجليزية: تكستيواليتي textuality وسيكشواليتي sexuality). فالنص المنغلق هو شكل من أشكال قمع الرغبة الجنسية أو إعلاء أو تجاوز لها من خلال شكل مستقل له حدود وهوية، أما النصوصية فهي التداخل الكامل للنصوص المنفتحة بحيث يحيلك نص إلى نص آخر يحيلك بدوره إلى نص ثالث... إلى ما لا نهاية، إذ لا توجد أية حدود لأي نص، وهو ما يعني تراقص النصوص وانزلاقها...»[٣٤].

بل إن المسيري يؤكد أن مفهوم التناص بمفهومه التفكيكي، «له ما يشبهه في التراث الديني اليهودي، فالتفسيرات الحاخامية متضاربة متشابكة، فكل تفسير يشير إلى التفسير الذي سبقه والذي يليه إلى ما لا نهاية. فإن كان ثمة تناص بين النص المقدس والتفسير، فهو كذلك حالة تناص بين كل التفسيرات»[٣٥].

والنتيجة التي يخلص إليها هؤلاء النقاد الذين رصدوا هذه الفروق بين السرقات الشعرية والتناص، هي «أن السرقات الشعرية بمفهومها المعروف في تراثنا النقدي ليست هي الصورة القديمة أو العربية للتناص، وليست رديفاً له، وإن تشابها شكلاً وظاهراً، فالعبرة ليست بالتشاكل، وإنما بالقيم الداخلية للنصوص وتلاقحها وما تكتسبه من أبعاد فنية ورؤيوية من عمليات التناص الواعية والمعقدة»[٣٦].

---

(٣٣) عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣، ص: ١٠٨.

(٣٤) عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص: ٧٩.

(٣٥) عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ص: ١٣٦.

(٣٦) فاروق عبد الحكيم دربالة: التناص الواعي: شكوله وإشكالياته، م.س، ص: ٣٢٢.

الاستشراق
وتحقيق مخطوطات تراثنا العقلي

الدكتور صايم عبد الحكيم*

«لقد نقلنا المستشرقون إلى أرسطو، على حين
نقلوا أنفسهم وقومهم إلى مناهج المسلمين وعلومهم».

الدكتور محمود قاسم

من الحكمة أن نراجع تاريخ الاستشراق، خاصة بعد نهضة علم الاستغراب باعتباره العلم المضاد له، هذا التاريخ الذي نميّز فيه اتجاهات مختلفة، وهذا ما يبرر شرعية سؤالنا عن قيمة التنوير الثقافي للاستشراق، لأن مثل هذا السؤال هو أحد عوامل التقدم العقلي في تصنيف الموضوع إلى نوعين على الأقل هما:

أ - الاستشراق السياسي.
ب- الاستشراق العلمي.

بالرغم من الاختلاف القائم بين الدارسين، ونذكر على سبيل المثال، تصنيف إدوارد سعيد، ومكسيم ردنسون، وأنور عبد الملك... الخ

إن هذا الاختيار المنهجي هو من صميم الرؤية التي يمثلها الباحث اللبناني المعاصر نجيب العقيقي في عمله الموسوعي «المستشرقون»، باعتباره من علماء المدرسة المارونية التي ظهرت

* كاتب وباحث، جامعة وهران، الجزائر.

بأمر البابا غريغوريوس الثالث عشر عام ١٥٨٤.. «ثم تأسست مطبعتها الشرقية (١٦٥٣)، ولما استصفى نابليون أموال الكنيسة في إيطاليا وأقفل منشآتها واستولى على المدرسة (١٧٩٨) اختار بعض طلابها محققين في المطبعة التي نقلها أو تراجمة في جيشه، فانضموا إلى المترجمين في حملته، وألّف خريجو المدرسة المارونية -وقد أعيد فتحها عام ١٩٢٠- وأترابهم حلقة اتصال بين المشرق والمغرب، فاستعان بهم الفاتيكان وبعض ملوك أوروبا وأمرائها في جامعاتهم ومكتباتهم ومطابعهم، فعلموا اللغات الشرقية وجمعوا مخطوطاتها وفهرسوها وترجموا النفيس منها، فعاونوا على تعريف الشرق في الغرب، لغات وديانات وشرائع ثقافات وحضارات الخ..»[1].

ولهذا من الموضوعية بمكان أن يحدثنا المستشرق عن عمله قبل أن نعتمد على الدراسات النقدية للاستشراق في مجال تحقيق مخطوطات تراثنا العقلي؛ لأن ما قد يبدو تنويراً ثقافيًّا في عمل المستشرقين هو ظاهرة معكوسة كما أشار مالك بن نبي إلى دوره في تنمية شخصيته الفكرية: «.. والجيل الذي أنا منه يدين له بذلك النصيب على الأقل في المحافظة على شخصيته الإسلامية. اكتشفت، وأنا بين الخامسة عشر والعشرين من العمر، أمجاد الحضارة الإسلامية في ترجمة دوسلان لمقدمة ابن خلدون وفيها كتب دوزي عنها وأحمد رضا بعد الحرب العالمية الأولى. وإنني على إدراك تام لما أدين به لهذه المطالعات»[2].

هذا الاعتراف بقيمة الاستشراق لم يمنعه من نقده بعد ذلك، وتوضيح قيمة الوعي التاريخي بمشكلاته، خاصة عندما تنفى الذات عن وجودها، لأن الافتخار بأمجاد الماضي في زمن الاحتلال له ما يبرره في مقاومة الاستلاب الثقافي وبناء الشخصية، ولكنه يصبح بمثابة الأفيون أو المخدر لأنه يبعدنا عن حقائق العلم، « فالأدب الذي ينشد عصر الأنوار للحضارة الإسلامية يؤدي هذين الدورين: أنه أتاح -في مرحلة معينة- الجواب اللائق للتحدي الثقافي الغربي وحفظ هكذا مع عوامل أخرى على الشخصية الإسلامية، ولكنه من ناحية أخرى، صب في هذه الشخصية الإعجاب بالشيء الغريب ولم يطبعها بما يطابق عصر الفعالية والميكانيك»[3].

وفي ضوء هذا السياق النقدي انتصرت أطروحة أن الشرق والغرب لا يلتقيان على المسألة القائلة بوحدتهما؛ لأن تطور هذه المعرفة اعتمد على ما سُمِّي بالمركزية الغربية.

أ - الاستشراق السياسي

مهما اختلفت تعاريف الاستشراق اللغوية والاصطلاحية، فقد بدا كظاهرة سياسية؛

---

(١) نجيب العقيقي، المستشرقون، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ص: ٣١٧.

(٢) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٦٩ ص: ١٢.

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٤.

لأن طبيعة الموضوع تفرض علينا إثارة السؤال التالي: ما هي الفائدة التي يجنيها أولئك الأجانب من تخصيص جهودهم في دراسة القضايا الدينية والتراثية والتاريخية والاجتماعية للشرق؟

في اللغة العربية: الاستشراق كلمة مشتقة من الشروق، وشرّق أخذ من ناحية الشرق، والسين في كلمة الاستشراق يفيد الطلب أي طلب دراسة ما في الشرق. فما الغاية من هذا الطلب؟ قد نجد الجواب بصورة واضحة في مقدمة كتاب (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج، اللذين قصدا بعملهما هذا «تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الإسلامي، ومقومات الحضارة العربية الإسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسياسي في لغاتهم، فأساؤوا تقديمها لقرائهم، وحرّفوا مقولاتها، وشوهوا صورتها، عن قصد مبيّت حيناً، وعن جهل وسوء فهم أحايين أخرى»(٤).

إن الأمر يتعلق بفئة من المستشرقين التي عملت في الدوائر السياسية، والتي لم تنظر إلى الاستشراق كنظام أكاديمي، بل كنظام «سياسي ومصطلح تاريخي يعنى بالشرق والإسلام والمعلومات المتوفرة عن الإسلام في الغرب، للتمكن من سياسة المسلمين والتحكم فيهم»(٥).

هذه المجموعة هي استمرار لتخريب هولاكو الذي جعل من المجلدات جسراً لعبور خيوله بين شاطئي دجلة -عبد الرحمن بدوي (١٩١٧ - ٢٠٠٢) يشكك في هذه الرواية؛ لأن «بغداد لم تكن تحتوي على كل الكتب العربية، وثانياً لأن سائر الأمصار الإسلامية (مصر، إيران، المغرب، بلاد الشام.. إلخ) كانت تزخر بملايين الكتب العربية التي بقيت بمنأى عن غزوات التتار وبالأحرى عن تخريب بغداد»(٦)- ولما أتلفه الصليبيون في «طرابلس وحدها بثلاثة ملايين مجلد»(٧) إلى إحراق منظمة الجيش السري في ٧ جوان ١٩٦٢ لمكتبة الجزائر وإتلاف ٦٠٠ ألف عنوان، ولعل مثل هذه الممارسات كانت سبب تعميم الأحكام الخاطئة على الاستشراق إلى درجة انعدام «دراسة دقيقة، تقوم على حصر أعمال المستشرقين، في مجال تحقيق التراث ونشره.. وإلى أن تتم سيظل الحديث في هذا المجال (عمل المستشرقين) يقوم على الحدس والتخمين. ويعتمد على ملاحظات سريعة، ويتأثر بأهواء مزاجية، وصلات

(٤) مؤلف جماعي، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية (الجزء الأول) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج، تونس ١٩٨٥ ص: ٩.

(٥) عدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقون: وجهة نظر رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة ص: ٢٣ - ٢٤.

(٦) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٣ ص: ٤١٣.

(٧) المستشرقون والتراث، عبد العظيم الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الثالثة ١٩٩٢ ص: ٦.

شخصية، ومواقف نفسية، تجذبه من يمين ويسار»[٨]، وعلى هذا الأساس كان موقف محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣) عندما فسر العلاقة الاستعمارية بالفكر الاستشراقي في كتابه (الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية)، الذي ألفه بعد نكسة ١٩٦٧[٩]، فذكر: «... إن الاستعمار الفرنسي استطاع بجبروته وعسفه أن يفرض لغته على الكثير من المثقفين في الجزائر وشمال إفريقية، غير أنه لم يستطع أن ينال كثيراً من العقيدة الإسلامية، رغم ما بذله المختصون في شؤون الثقافة من محاولات لفصم العقلية الجزائرية، عن طريق تمجيد التصوف الكاذب، وإشاعة الأكاذيب والأباطيل على نحو ما نراه في مؤلفات لويس (ماسينيون)، الذي خصص حياته للكتابة في الحلاج، فجعله صورة من المسيح في الإسلام، وأعتقد أن ماسينيون ما كان يُعنى بالحلاج قدر عنايته بتنفيذ مخطط استعماري أحكم صنعه، فقد ملأ كتابه الضخم عن الحلاج بحشد هائل من الخرافات والترهات والأباطيل، حتى يعمق الهوة بين طائفتين توجد بالجزائر: طائفة تتمسك بالقديم، فتنساق، حسب ظنه، إلى اعتقاد أن هذه الخرافات والهذيانات هي صميم الإسلام، وطائفة مثقفة بالثقافة الحديثة تتجه من جانبها إلى السخرية والزراية بهذا الإسلام الخرافي، بل من الإسلام كله»[١٠]...

وكأن هذا التقسيم للمجتمع الجزائري يبرِّئ سياسة التجهيل الاستعمارية، وينصف الاستيطان بجرائمه وقوانينه الجائرة، وهذا ما يتناقض مع قوله بأن لويس ماسينيون «كان مستشار وزراة المستعمرات الفرنسية في شؤون الشمال الإفريقي، والراعي الروحي للجمعيات التبشرية الفرنسية في مصر وخدم بالجيش الفرنسي خمس سنوات في الحرب العالمية الأولى»[١١].

فكيف مثل هذه الوظائف تساهم في تكوين جزائريين بثقافة حديثة؟ هذا السؤال يدعونا إلى مراجعة النقد الموجه للاستشراق، خاصة عند أولئك الذين اعتمدوا آراء بعض المستشرقين من القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وقد بدا هذا الموقف مسألة ضرورية في فهم بداية تاريخ الاستشراق التي وجدت حسب البعض مع «المجادلة التعليمية بالهند التي حسمها تقرير (ماكولي) الشهير سنة ١٧٤٣ كان المستشرقون هم الذين نادوا بالتعليم والأدب الهنديين، بينما سُمِّي معارضوهم الذين رغبوا في أن تكون الإنجليزية هي أساس التعليم بالهند (المستجلزين)..»[١٢].

---

(٨) المرجع نفسه، ص: ٧.

(٩) محمود قاسم الإنسان والفيلسوف (١٩١٣ - ١٩٧٣)، كتاب تذكاري: إشراف حامد طاهر، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ص: ٣٣.

(١٠) المستشرقون والتراث، عبد العظيم الديب، المرجع نفسه، ص: ١٧ - ١٨.

(١١) المرجع نفسه، ص: ١٨.

(١٢) محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، سلسلة قضايا إسلامية، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٩٤ ص: ١١.

قد لا نتفق مع هذا التفسير، ولكن على الأقل يبيّن لنا أن الاستشراق أنواع مختلفة باختلاف اللغات الأوروبية، فمنه الإنجليزي، والفرنسي، والألماني، والإسباني، والروسي، وغيرها، وبعضها هذه الثقافات لم تكن في الدائرة الاستعمارية وانتصرت للرؤية العلمية.

ب- الاستشراق العلمي

مجال هذا الاستشراق واسع، لأنه يشمل جميع ميادين المعرفة، وسنركز على الجهد العلمي في تحقيق مخطوطات تراثنا في الفرق الإسلامية وعلم الكلام والتصوف والفلسفة وتاريخ العلوم، بالاعتماد على موسوعة عبد الرحمن بدوي التي قامت على الترتيب الألفبائي لأسماء المستشرقين، وفي مقدمتهم كان الاستشراق الإنجليزي من خلال آرثر جون أربري (١٩٠٥ - ١٩٦٩) الذي « نشر تحقيقاً لكتاب (التعرف لأهل التصوف) للكلاباذي، وهو من أقدم كتب التصوف (القاهرة ١٩٣٤)». وفي سنة ١٩٣٦ نشر « فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الديوان الهندي. وتلاه في ١٩٣٧ بفهرس الكتب الفارسية في نفس المكتبة». ثم تابع العمل بإصدار:

١- ثبت تكميلي ثانٍ للمخطوطات الإسلامية في كمبرج (١٩٥٢).
٢- فهرس المخطوطات العربية في مجموعة شستر بيتي في دبلن (١٩٥٥ - ١٩٦٤).
٣- فهرس المخطوطات الفارسية في مجموعة شستر بيتي في دبلن (١٩٥٩ - ١٩٦٢).

في حين أمدروز (١٨٤٥ - ١٩١٧) فقد اعتنى بكتاب تجارب الأمم لأبي علي مسكويه. وكان الأمير كابتني قد حصل على مصورة من مخطوط أياصوفيا لهذا الكتاب. فقام أمدروز بإصدار طبعة بالتصوير لهذا الكتاب على أساس هذه المصورة.

بينما إدوارد هنري بالمار (١٨٤٠ - ١٨٨٢) قام بفهرسة المخطوطات العربية والفارسية الموجودة بمكتبة الملك ثم أصدر كتابه في سنة ١٨٦٧ التصوف الشرقي، وهو ترجمة لرسالة باللغة الفارسية عثر عليها وهو يقوم بفهرسة المخطوطات الفارسية.

والأمر نفسه يصدق على إدوارد غرون فيل براون (١٨٦٢ - ١٩٢٦) الذي اهتم بالأدب الفارسي، الذي وضع فهرس كامل للمخطوطات الفارسية في مكتبة كمبرج ووضع ثبتاً بالمخطوطات الإسلامية واقتنى مجموعة من المخطوطات الفارسية والعربية التي كان يشتريها عاماً بعد عام، فقد اهتم بالفرق الدينية.

في حين ابن إدوارد بوكوك (١٦٠٤ - ١٦٩١) حقق وترجم إلى اللاتينية رسالة حي بن يقظان لابن طفيل وبعده توالت الترجمات الأوروبية.

بينما نيكلسون (١٨٦٨ - ١٩٤٥) فقد اهتم بالتصوف الإسلامي، فحقق تذكرة الأولياء للشيخ فريد الدين العطار في جزأين صدرا في لندن في ١٩٠٥ و ١٩٠٧، وأيضاً كتاب ترجمان

الأشواق لأبن عربي صدر عام ١٩١١، وكذلك كتاب اللمع لأبي نصر السراج صدر عام ١٩١٤.

في الاستشراق الألماني نجد رودولف اشتروطمن (١٨٧٧ - ١٩٦٠) الذي اهتم بالفرق الإسلامية، فاصدر مخطوطات ومطبوعات سنة ١٩٣٣، ونصوص غنوصية للإسماعيلية: المخطوط العربي في الأمبروزيانا برقم أعمال أكاديمية العلوم في جيتنجن، القسم الفيلولوجي التاريخي، ٣، ٢٧، ١٩٤٣ (h 75).

والنصيرية بحسب مخطوطة برلين العربي رقم ٤٢٩٢.. برلين ١٩٥٢، وكذلك فرق شرقية سرية في أبحاث الغربيين ومخطوط كيل رقم ١٩ عربي.

بينما أوغست شميلدرز (١٨٠٩ - ١٨٨٩) فقد اهتم بالفلسفة الإسلامية وعمل على إعداد نشرة محققة مع ترجمة فرنسية لكتاب الملل والنحل للشهرستاني، ولكنه لم ينتهِ منها.

في حين قام ديتريصي (١٨٢١ - ١٩٠٣) بتحقيق الكثير من الكتب العربية وترجمتها إلى الألمانية، ومنها: رسائل إخوان الصفا (١٨٨٤ - ١٨٨٦)، والثمرة المرضية من الرسائل الفارابية (١٨٩٠ - ١٨٩٢)، وآراء أهل المدينة الفاضلة ١٨٩٥.

بينما هلموت رتّر (١٨٩٢ - ١٩٧٢) كان مديراً لفرع الجمعية الشرقية الألمانية في إستنبول، فأشرف على تحقيق مجموعة من المخطوطات العربية والتركية والفارسية، فأصدر مقالات الإسلاميين (١٩٢٩ - ١٩٣٣)، وفرق الشيعة عام ١٩٣١، واشترك مع فلستر في نشر رسالة الكندي « في دفع الأحزان» عام ١٩٣٨.

أما شاخت (١٩٠٢ - ١٩٦٩) فقد تخصص في الفقه الإسلامي وفي علم الكلام وتاريخ العلوم والفلسفة؛ فقام بتحقيق بعض المخطوطات الموجودة في إستنبول والقاهرة وفاس وتونس، ومن الأعمال العلمية والفلسفية، نذكر: مخطوط «مناظرة طبية فلسفية بين ابن بطلان البغدادي وابن رضوان المصري» و«موسى بن ميمون في مواجهة جالينوس» عام ١٩٣٧.

في حين غوستاف لبرخ فلوجل (١٨٠٢ - ١٨٧٠) نشر فهرس المخطوطات العربية والفارسية والتركية والسريانية والحبشية الموجودة في مكتبة القصر والدولة في منشن «ميونخ». وحقق أكثر الكتب فائدة في فروع العلوم الإسلامية «كشف الظنون عن أسامي الفنون»، فقد قضى أحد عشر عاماً من أجل تحقيق عنوانات الكتب بالاعتماد على مخطوطات فيينا وباريس وبرلين.

بينما إيلهارد فيدمن (١٨٥٢ - ١٩٢٨) اهتم بتاريخ العلوم، فدرس المخطوطات العربية في تاريخ العلوم وترجم الفصول المهمة فيها وعلّق عليها، مستعيناً بمستشرقين معاصرين.

في حين قام ماكس ماير هوف (١٨٧٤ - ١٩٤٥) بالبحث في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، فحقق عشر مقالات في العين لحنين بن إسحاق عام ١٩٢٨، وخمس رسائل

لابن بطلان البغدادي ولابن رضوان المصري عام ١٩٣٧، وشرح أسماء العقار لأبي عمران موسى بن عبيد الله الإسرائيلي القرطبي عام ١٩٤٠، ومختصر كتاب الأدوية المفردة لأحمد بن محمد الغافقي باشتراك مع جورج صبحي ١٩٣٢، واشترك مع شاخت في تحقيق الرسالة الكاملية في السيرة النبوية للطبيب ابن النفيس.

أما أوغست مولر (١٨٤٧ - ١٨٩٢) حقق كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي إصبيعة عام ١٨٨٤ بالقاهرة وكينغسبرغ بألمانيا.

بينما تيودور نيلدكه (١٨٣٦ - ١٩٣١) اهتم بالمخطوطات العربية فكان أول من وضع فهرساً لمؤلفات الغزالي.

في الاستشراق الإسباني وجدنا أنخل غونزاس بالنثيا (١٨٨٩ - ١٩٤٩) الذي اهتم بالفلسفة الإسلامية كما يبدو من تحقيقه لكتاب الفارابي: إحصاء العلوم.

بينما أسين بالثيوس (١٨٧١ - ١٩٤٤) فقد اهتم بمفكرين هما: ابن حزم وابن عربي، فدرس طوق الحمامة من المخطوطة الوحيدة في مكتبة جامعة ليدن (هولنده).

في حين خوسي ماريا ميلياس فايكروسا (١٨٩٧ - ١٩٧٠) تخصص في تاريخ العلوم،فأصدر عام ١٩٤٢ كتاب «الترجمات الشرقية الموجودة بين مخطوطات مكتبة الكاتدرائية في طليطلة» فكشف عن وجود ترجمات إسبانية أو لاتينية لكثير من الكتب العربية التي فقد أصلها العربي، ولكن تبيّن فيما بعد أنه توجد مخطوطات عربية لهذه الكتب في المكتبات العامة والخاصة بالمغرب.

في الاستشراق الفرنسي اهتم ليون غوتييه (١٨٦٢ - ١٩٤٩) بالفلسفة الإسلامية، فحقق نص قصة حي بن يقظان لابن طفيل وترجمها إلى الفرنسية، وصدرت الطبعة الأولى بالجزائر عام ١٩٠٠.

في حين إتيان كاترمير (١٧٨٢ - ١٨٥٧) نشر العديد من المخطوطات العربية، ولا تزال نشرته المحققة لمقدمة ابن خلدون من أفضل النشرات العلمية.

بينما البارون برنار كارادي فو (١٨٥٧ - ١٩٥٣) فاهتم بالفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، فحقق وترجم إلى الفرنسية كتاب الحيل لأهرن السكندري ١٨٩٤، وكتاب الأكر السماوية لنصير الدين الطوسي ١٨٩٢. وترجم وحقق القصيدة العينية في النفس لابن سينا ١٨٩٩.

أما هنري كوربان (١٩٠٣ - ١٩٧٨) فقد اهتم بالفلسفة الإشراقية عند السهروردي، وفي إستنانبول عام ١٩٣٩ بمبنى البعثة الأثرية الفرنسية قام بتحقيق مخطوطاته، وصدر المجلد

الأول منها عام ١٩٤٥، وعندما صار مديراً للمعهد الفرنسي للدراسات الإيرانية بطهران، أنشأ المكتبة الإيرانية، وهي منشورات محققة تحقيقاً نقديًّا لمؤلفات أساسية بالفارسية، جلّها في ميدان التصوف والفلسفة الإشراقية، وقد بلغ ما نشر فيها حتى ١٩٧٥ اثنين وعشرين مجلداً، وكان كوربان يقدم باللغة الفرنسية لكل نص فارسي أو عربي.

في حين ليفي برونفصال (١٨٩٤ - ١٩٥٦) نشر المخطوطات العربية في الأسكوريال عام ١٩٢٨ التي تشمل علم الكلام والجغرافيا والتاريخ.

بينما لويس ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢) فقد اشتغل بالتصوف وبالتحديد بتحقيق مخطوطات الحلاج ومن بينها كتاب الطواسين سنة ١٩١٣.

أما سليمان مونك (١٨٠٣ - ١٨٦٧) فقد اهتم بالفلسفة اليهودية والإسلامية فاكتشف مخطوط البيروني عن الهند «ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة عن الهند»، وقام بتحقيق وترجمة «دلالة الحائرين» لموسى بن ميمون الذي كتبه بحروف عربية ومعاني عبرية.

في الاستشراق المجري قام جولدتسيهر (١٨٥٠ - ١٩٢١) بالاشتغال بالفرق الإسلامية والتصوف، فنشر فصولاً من من كتاب المستظهري في الرد على الباطنية للغزالي ١٩١٦ بمدينة ليدن.

بينما في الاستشراق اللبناني نشر إبراهيم الحقلاني (١٦٠٥ - ١٦٦٤) مقتطفات من كتاب مقاصد حكمة فلاسفة العرب في نصها العربي بعنوان: مختصر مقاصد حكمة العرب.

أما في الاستشراق الإيطالي اشتغل دلافيدا (١٨٨٦ - ١٩٦٧) بمكتبة الفاتيكان بين ١٩٣٢ و ١٩٣٩ حيث قام بفهرسة المخطوطات العربية الإسلامية بها.

في حين قام كارلو ألفونسو نلينو (١٨٧٢ - ١٩٣٨) فقد اهتم بالجغرافيا وعلم الفلك وبفلسفة المعتزلة وابن سينا، فحقق كتاب الزيج للفلكي العربي البتاني بالاعتماد على المخطوطة الوحيدة بمكتبة الأسكوريال.

بينما في الاستشراق الهولندي اهتم دوزي (١٨٢٠ - ١٨٨٣) بموضوعات تاريخية ومعجمية وأنجز دراسات نقدية، ونشر فهرس المخطوطات الشرقية في مكتبة جامعة ليدن عام ١٨٥١.

في حين جيرولف فان فلوتن (١٨٦٦ - ١٩٠٣) حقق ونشر مفاتيح العلوم للخوارزمي عام ١٨٩٥ ورسائل صغيرة للجاحظ عام ١٩٠٣.

أما في الاستشراق النمساوي درس كراوس (١٩٠٤ - ١٩٤٤) تاريخ الكيمياء عند

العرب، فحقق رسائل جابر بن حيان، ونشرها في القاهرة عام ١٩٣٥. ومن ثماره عمله في مخطوطات الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية عدة مقالات تناولت بعضها الفارابي.

بينما في الاستشراق الروسي اهتم كرتشكوفسكي (١٨٨٣ - ١٩٥١) بجمع مخطوطات أبي العلاء المعري الذي ينعت بفيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة بواسطة التصوير الفتوغرافي، ورتب المخطوطات الشرقية في المتحف الآسيوي، ومن بين مؤلفاته: بين المخطوطات العربية.

أما في الاستشراق الأمريكي اشتغل ولفسون (١٨٨٧ - ١٩٧٤) بالفلسفة الإسلامية واليهودية فقام بتحقيق نقدي للأصول العربية لشروح ابن رشد، صدرت في مجلدات بلغ عددها تسعة عام ١٩٧١.

بهذه الطريقة ميّزنا بين المستشرقين على أساس إقليمي، فبدا الانتماء الوطني لدى البعض لا علاقة له بالسياسة الاستعمارية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كالاستشراق الألماني والروسي والأمريكي، وهذا ما يدعونا إلى مراجعة ما كتب عن الاستشراق وإثارة أسئلة التفكير في أدواته المنهجية وأزماته في فهم ثقافة الآخر المختلف عنه سواء كان غريباً عن جغرافيته أو من صميم جنسيته التي يحملها، كما يحدث في أيامنا المعاصرة.

ج- سؤال: ماذا بعد الاستشراق؟

كان وسيبقى الاستشراق ظاهرة تاريخية ارتبط وجودها بتطور العلوم الإنسانية والاجتماعية التي انتصرت لمبدأ التعاطف لفهم عادات وأخلاق وأفكار الشعوب التي تكون موضوع الدراسة، ولعل من شروط هذه المعرفة هو امتلاك أدوات التواصل اللغوي وأحياناً الممارسة العقائدية وأحياناً أخرى ارتداء اللباس المحلي، إلّا أن تطور الترجمة ووسائل الاتصال ونقل المعلومات، وما آلت إليه الظاهرة الاستشراقية من تراكم كمي في ترجمة تراثنا جعلها تتطور نحو الإسلاميات، لأن المهتمين بالفكر الشرقي، وبالتحديد بالحضارة العربية الإسلامية اليوم نادراً ما يعرفون اللغة العربية، وعلى هذا الأساس يمكن فهم دعوة تجاوز ثقافة الأموات نحو الحوار مع الاستشراق المعاصر، لأن الرهان الحقيقي هو امتلاك المعرفة وليس تصنيف هولاء على أساس ديني باعتبار أن هذا المستشرق متعاطف مع الإسلام وذاك معادٍ له، ونحن نعلم مسبقاً أن تكوينه العلمي يهدف أول ما يهدف إلى خدمة مشروعه الثقافي، على نقيض ما تعمل به بعض مراكزنا ومعاهدنا في تنمية ثقافة الآخر ولغاته كحلقات تابعة وليس كوجود منفعل وفاعل لتطوير ذاتها العلمية.

التثوير في الموقف الحضاري
التراث والتجديد نموذجًا

الدكتور بوبكر جيلالي*

□ الملخص

لكل مشروع حضاري موقف حضاري يمثل الدرجة التي بلغها الوعي التاريخي في سياق الزمان والمكان، من حيث الفهم والتفسير والتنظير والتغيير، في التعاطي مع الواقع من خلال الماضي والحاضر والمستقبل، ويتجلى في إنجازات ومنتجات حضارية يحفظها التاريخ وتتناقلها الأجيال.

الموقف الحضاري في مشروع «التراث والتجديد» مرتبط بأحوال المجتمع العربي الإسلامي وبالمشكلات والتحديات التي تواجهه في عالمنا المعاصر، التي تعكس حالة من التخلف والتشتت والتأزم وغياب الإبداع، ويتأسس على الثلاثية في الأبعاد التي تمثل الجبهات الكبرى التي يشتغل فيها المشروع ككل، بعد الماضي ويمثل جبهة الموقف من التراث القديم، وبعد المستقبل ويمثل جبهة الموقف من المستقبل والعلاقة مع الآخر، أما البعد الثالث فهو الموقف من الحاضر ويمثل موقفنا من الواقع.

في الغالب يكون الموقف الحضاري ذو الأبعاد الثلاثة يفتقد التوازن، فقد يتغلب البعد

* أستاذ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف - الجزائر.
البريد الإلكتروني: boubakerdjilali@yahoo.fr

الأول بُعد الماضي والتراث، فتسيطر الثقافة الدينية والحركات السلفية والتعليم التقليدي والدعوة إلى المحافظة على التراث فكراً وسلوكاً في حياة الفرد والجماعة. وقد يتغلب البعد الثاني، بُعد الآخر وثقافته وحضارته فتسيطر الثقافة العلمية العلمانية والحركات التحديثية، والدعوة إلى التغريب. وقد يتغلب البعد الثالث، بُعد الحاضر أي بعد الواقع ذاته، فتنشأ الثقافات الشعبية وحركات التغير الاجتماعي، وفقدان التكافؤ في الحضور لدى الأبعاد الثلاثة للموقف الحضاري، هو «الذي يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش في (فصام نكد) فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية، ويُقضى على الوحدة الوطنية في الممارسة وعلى الشخصية القومية في النظر.

الموقف الحضاري بأبعاده الثلاثة عند (حسن حنفي) يقوم على إعادة بناء التراث القديم في الجبهة الأولى، وعلى نقد التراث الغربي وتحجيمه وردّه إلى حدوده الطبيعية من خلال علم الاستغراب، الذي يفرض ظاهرة التناوب الحضاري بين شعوب الغرب، التي تمثل المركز في الموقف الحضاري الحالي، وشعوب العالم الثالث، التي تمثل الأطراف، وهذا في الجبهة الثانية جبهة الآخر والتعاطي معه حضاريًّا. كما يقوم على التنظير المباشر للواقع، هذا التنظير المفقود حاليًّا وفي حضور التبرير والانعزال والرفض، وهو ما يعرف بنظرية التفسير في الجبهة الثالثة، الجبهة التي تتعاطى مع الجبهتين الأُخريين وتحتويهما. وكل جبهة من الجبهات الثلاثة تستخدم طريقة الثورة وأسلوب التثوير لقلب الأوضاع وتغيير الأحوال بما يمكن -حسب حسن حنفي- من موقف حضاري محكم ومشروع حضاري قومي جريء سليم ورائد، به يخرج العالم العربي والإسلامي من التخلف، وتزول أزمة الإبداع، فيصنع التاريخ ويبني النهضة والحضارة، وهو مطلب كل أمّة توّاقة إلى التقدم والازدهار في ظلّ قيّمها وتراثها والقيّم العليا المشتركة لدى الإنسانية جمعاء.

السياق الذي تجري فيه الثورة ويجري فيه التثوير داخل «التراث والتجديد» هو سياق التراث أولاً وسياق التجديد ثانياً، من خلال إعادة بناء الموروث القديم وتأسيس علم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق وإيجاد نظرية محكمة في تفسير الواقع.

في إطار تناول موضوع الثورة والتثوير في مشروع «التراث والتجديد» تمّ التركيز على تعاطي المشروع مع الثورة والتثوير، من حيث الدلالة، وكآلية لإحداث التغيير والتجديد في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر، من منطلق أحواله وظروفه، والمشكلات والتحديات التي تواجهه، وفي سياقه التاريخي ببعده الزماني والمكاني، ممثلاً في الجبهات الثلاث: التراث والواقع والآخر.

فإلى أي مدى تمكّن مشروع «التراث والتجديد» من تقديم تصور واضح ودقيق

للثورة والتثوير فيه الأصالة والإبداع، يساهم في تغيير الواقع وفق منظور متوازن؟ وأين يلتقي هذا التصور مع ما يجري في العالم العربي الآن من حراك ثوري شبابي وشعبي متميز؟.

□ تقديم

الثابت في التاريخ أنّ المشروع الحضاري لدى الفرد والجماعة يقترن أساساً بموقف حضاري ويتضمنه، فالمشروع الحضاري يقوم في التاريخ ويُنجز في أحقابه، والموقف الحضاري هو الوعي التاريخي داخل المشروع الحضاري، والمشروع الحضاري رسالة تؤدى، ومسؤولية تُنهض، وأمانة تُبلّغ مادتها وصورتها، واستراتيجية محكمة في أسسها ومساراتها وغاياتها. والموقف الحضاري الذي يتخذه الفرد وتتخذه الجماعة دستوراً لها يعالج الحاضر ويبني الحضارة ويحرك التاريخ ويصنعه، فلا حضارة ولا تاريخ ولا تغيير في غياب الموقف الحضاري الذي يقتضيه المشروع الحضاري القومي.

الموقف الحضاري الراهن في المجتمع العربي والإسلامي مرتبط بظروف هذا المجتمع وبثقافته في الحاضر وفي الماضي وبمستقبله ومصيره، وهي ظروف وثقافة كلّها أزمات ومشكلات تقوّي التخلّف والتشرذم وتمنع الإبداع الحضاري والتوحّد وسائر القيّم النبيلة التي عرفها آباؤنا وأجدادنا فكانوا بذلك مصدر فكر وعلم وازدهار في جميع جوانب الحياة استنارت بذلك ثقافات وحضارات أخرى.

الموقف الحضاري في مشروع (التراث والتجديد) عند (حسن حنفي) «ذو أبعاد ثلاثة تُعبر عن ضرورته ولا حيلة لأحد فيه. ولا يمكن تغييرُها، ولا يمكن تغافلها وإلّا كانت الفلسفة بغير موضوع وبغير وطن»[1]. البعد الأول هو بعد الماضي وهو الموقف من التراث القديم لأنّ المجتمع العربي الإسلامي مجتمع تاريخي تراثي، يعيش على الماضي، سلوكه مستمد من القديم ولا يوجد انفصال بينه وبين ماضيه. والبعد الثاني هو الموقف من المستقبل أي الموقف من الغرب الذي أصبح بفكره وثقافته وحضارته يكوّن مصدراً ورافداً من مصادر وروافد وعينا القومي ومشاريعنا الحضارية وبالتالي لموقفنا الحضاري، وهذا ليس بجديد فقد كان الآخر حاضراً دوماً في الموقف الحضاري بالنسبة للأنا، «لم تحدث بيننا وبينه قطيعة، إلا في الحركة السلفية، ولم تقم حركة نقد له إلا في أقل الحدود وبمنهج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان»[2]. أما البعد الثالث فهو الموقف من الحاضر وهو موقفنا من الواقع الذي يحتوينا ونحتويه بقصد أو بغير قصد، بشعور أو بلا شعور،

(١) حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص١١.
(٢) المرجع نفسه: ص١١.

فهو باعث على المعرفة ومحدد للاختيارات. و«الموقف الثالث وحده هو الذي يتعامل مع مادة المعرفة الخام دون إدراك مسبق أو تنظير جاهز سواء من القدماء أو من المحدثين»[٣].

في الغالب يكون الموقف الحضاري ذو الأبعاد الثلاثة يفتقد التوازن، فقد يتغلب البعد الأول، بُعد الماضي والتراث، فتسيطر الثقافة الدينية والحركات السلفية والتعليم التقليدي والدعوة إلى المحافظة على التراث فكراً وسلوكاً في حياة الفرد والجماعة. وقد يتغلب البعد الثاني، بُعد الآخر وثقافته وحضارته، فتسيطر الثقافة العلمية العلمانية والحركات التحديثية، والدعوة إلى التغريب. وقد يتغلب البعد الثالث، بُعد الحاضر أي بعد الواقع ذاته، فتنشأ الثقافات الشعبية وحركات التغيّر الاجتماعي، وفقدان التكافؤ في الحضور لدى الأبعاد الثلاثة للموقف الحضاري هو «الذي يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش في (فصام نكد) فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية، ويُقضى على الوحدة الوطنية في الممارسة وعلى الشخصية القومية في النظر»[٤]. وقد تندمج الأبعاد الثلاثة بعيداً عن اللاّتوازن وعن الانفصال؛ لأن الموقف الإيجابي من التراث القديم ومن التراث الغربي قد يقوم بسبب موقف آخر سلبي، وفي الغالب يكون الموقفان المتعارضان سلبيين بالنسبة للواقع والموقف الذي يكون إيجابيًّا من الواقع يكون إيجابيًّا بالنسبة للموقفين الآخرين من التراث ومن الآخر فالأولى المصلحة والإنسان والحضارة.

التثوير في الموقف الحضاري في مشروع «التراث والتجديد» هو أحد أشكال الثورة في الميدان الفكري والثقافي، ميدان فكر النخبة، بدأ مع انطلاق مشروع «التراث والتجديد» في التخلّق والتكوين، وظهر بعد وضوح ملامح وغايات المشروع، وتضمنته ثلاثية الموقف الحضاري في المشروع، الموقف الحضاري من التراث والماضي، ومن المستقبل والآخر والوافد، ومن الحاضر والواقع.

للإحاطة بطبيعة التثوير كشكل من أشكال الثورة في مشروع «التراث والتجديد» أطرح ثلاثة أسئلة رئيسية وأناقشها:

السؤال الأول: بما يتحدد كل بعد في ثلاثية الموقف الحضاري؟ ولماذا؟

السؤال الثاني: ما طبيعة التثوير في كل طرف من أطراف ثلاثية الموقف الحضاري في مشروع «التراث والتجديد»؟

السؤال الثالث: ما علاقة التثوير في مشروع التراث والتجديد بالثورات العربية الراهنة؟

---

(٣) المرجع نفسه: ص١٢.
(٤) المرجع نفسه: ص١٢.

-١-

مفهوم التنوير الحضاري وأهميته

ترتبط لفظة «تنوير» بلفظة «ثورة»، وكلمة الثورة لها عدة مفاهيم وتفسيرات، الثورة في اللّغة العربية أتت من الثأر واستخدام العنف والرغبة في الانتقام لقلب الأوضاع وتغييرها، إما نحو الأحسن أو نحو الأسوأ، وتتجلى الثورة في عدّة أشكال تكون فكرية وثقافية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو علمية، وقد تجتمع هذه الأشكال في ثورة واحدة تكون عامة وشاملة مثل الثورات الأوروبية التي أنجبت النهضة الحديثة وحضارتها.

الثورة في معناها السياسي التاريخي قيام الشعب باعتباره مصدر السلطة وأساس شرعية الحكم والحاكم بقيادة النخب المثقفة لتغيير نظام الحكم بالقوّة. وربط الماركسيون هذا المفهوم بتعريفهم للنخب المثقفة بالطبقة العمالية وقياداتها، الطبقة المعروفة «بالبروليتاريا» التي تضطلع بالثورة لقلب الأوضاع في المجتمعات الرأسمالية فتقضي على الطبقة البرجوازية وعلى ظاهرة فائض القيمة والاستلاب والاغتراب وتحقق العدالة الاجتماعية.

أما في عصرنا فالثورة تعني التغيير الذي يحدثه الشعب من خلال ما يملك من وسائل كالقوّة المسلحة أو بواسطة شخصيات تاريخية للحصول على آماله وتطلعاته لتغيير نظام الحكم العاجز عن تلبية هذه الآمال والتطلعات.

والمفهوم الشائع للثورة لدى الشعوب المعاصرة هو الانتفاضة في وجه أنظمة الحكم الشمولية والمستبدة والتحرك للإطاحة بأي حاكم طاغي يمارس الظلم والاستبداد والقمع تحت أي مظلة كانت كالدين أو النظام والأمن أو غيره، وتكون الثورة شعبية مثل الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ وثورات أوروبا الشرقية عام ١٩٨٩ وثورة أوكرانيا المعروفة بالثورة البرتقالية في نوفمبر ٢٠٠٤، وقد لا تكون الثورة شعبية بل عسكرية مثل الانقلابات التي سادت أمريكا اللاتينية في حقبتي الخمسينات والستينات من القرن العشرين، وتكون الثورة عبارة حركة مقاومة ضد المستعمر مثل الثورة الجزائرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢) وسائر الحركات التحررية من الاستعمار حديثاً ومعاصراً.

وللثورة معانٍ أخرى لا ترتبط بالمجال السياسي أو والاجتماعي مباشرة، بل بالتطورات الكبيرة التي تشهدها العلوم بنوعيها النظرية والتطبيقية، وبالازدهار الهائل الذي يعرفه ميدان تكنولوجيا العمل في الطبيعة والسيطرة عليها و تسخيرها لخدمة حاجات الإنسان وتحويلها من صورة غير نافعة إلى صورة نافعة، وكذلك في مجال تكنولوجيا الإعلام والاتصال والإشهار، أي ما يُعرف بصفة عامة بالثورة المعلوماتية والتكنولوجية.

والثورة سواء كانت شاملة أو محدودة وخاصة بمجال بعينه فإنّها فعل إنساني اجتماعي له أسس ومنطلقات ومسار وأهداف، مسعى يقوم على عدم الرضا والرفض والغضب لقلب الأوضاع القائمة وتغييرها من حال الضعف والتخلف والقمع إلى حال يُفترض أن تشهد القوّة والتقدم والعدل والمساواة وسائر قيّم الخير في حياة الفرد والجماعة، ويستخدم مسعى الثورة وسائل شتى وأساليب متعددة تبعاً للظروف التاريخية الاجتماعية والثقافية والجغرافية التي تجري فيها الثورة، وتبعاً لمستوى الوعي التاريخي ودرجة الموقف الحضاري في المشروع الاجتماعي الثوري، وكل مشروع اجتماعي ثوري بما يتضمنه من موقف حضاري له ما يُضاده ويسعى إلى كسره وإفشاله، قوته تكمن في قدرته على المقاومة والاستمرار والدوام، ومصادر هذه القوة نابعة أساساً من نجاح فعل التثوير الذي هو روح الثورة، تثوير القوى المتاحة لدى المجتمع لتتحقق الثورة وتحقق أهدافها.

التثوير باعتباره جوهر الثورة وروحها، يرتبط بسياقها التاريخي الاجتماعي والثقافي والجغرافي الذي تجري فيه، وبالمشروع الحضاري الثوري، وبالموقف الحضاري في أبعاده المختلفة، التاريخية الزمنية متمثلة في الماضي والحاضر والمستقبل، والتاريخية الاجتماعية متمثلة في جميع جوانب الحياة على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع.

فالتثوير يمثل أيّ حركة أو فعل أو نشاط لدى الإنسان على مستوى الفرد أو الفئة أو المجتمع، يستثمر مقدّرات الإنسان وطاقات الطبيعة وكل القوى المتاحة جزئيًّا أو كليًّا، يبعث فيها الحركة لتتغير وتتبدل وتتحول، فتصبح قادرة على تغيير وتبديل الظروف والأوضاع المختلفة من حال فيها الضعف والنقص والتخلف إلى حال أخرى تكون عامرة بالقوّة والازدهار والتطور والتحضر.

واستثمار الإنسان لقوى العقل وتحريكها في اتجاه بناء المعرفة وتطويرها باستمرار حول مختلف الموضوعات والمجالات هو تثوير، ويمثل أساس الثورة في الفكر والثقافة والعلوم والفنون وغيرها. واستثمار الفرد في المجتمع لسائر قواه الذاتية الفكرية والبدنية في سبيل التخلص من الجمود والركود نحو العمل والجد والاجتهاد والمبادرة هو تثوير يستهدف التحلي بروح المبادرة والتفوق على الأنانية في سبيل النهوض الاجتماعي الذي لا يتم في انعدام حضور التثوير وممارسته بإيجابية.

واستثمار سائر طاقات وإمكانات المجتمع من علاقات إنسانية وقيم أخلاقية ودينية وسياسية واقتصادية وعلمية وعملية ومادية ومعنوية وغيرها، وبعث ما تنطوي عليه هذه القوى من عناصر قوّة ومنعة ودوام، وتحريكها وتفعيلها وترشيدها في اتجاه تنمية المجتمع وتطويره وتخليصه من عوامل الضعف والانحطاط. هذه الصورة التي يأخذها التثوير تمثل

أساس البناء التاريخي وشرط الازدهار الحضاري، فعلى مرّ التاريخ لم تقم حضارة حتى الآن بمنأى عن القوامة الحضارية التي ينتجها التثوير بالمعنى الاجتماعي.

فالقوامة الحضارية وما تنطوي عليه من عناصر فعّالة وديناميكية يمثلها التثوير ذاته باعتباره حركة دؤوبة مفعمة بقوّة التغيير والتحوّل وبالقدرة على التفجّر متى سمحت الظروف بذلك، الظروف التي يوفرها الإنسان بعد جدّ واجتهاد في النظر والعمل، ففي مجال صلة الإنسان بالوسط الطبيعي الذي يعيش فيه أخذ التثوير طريقه في التعاطي مع الظواهر الطبيعية المختلفة تفسيراً واكتشافاً لقوانينها، ولم يقف عند هذا الحد بل تجاوز تثوير الطبيعة باستخدام الطبيعة كما هي من دون تغيير وتجديد وبلغ التثوير درجة الاختراع، حيث ثوّر الطبيعة لتتحول إلى منتجات إبداعية صناعية في مختلف ميادين العمل ووسائله وغاياته، وحلّت الآلة الصناعية محل الإنسان لخدمة مصالحه وتحقيق أغراضه فاقتصد في الجهد وسيطر على الزمان والمكان وتحكّم فيهما، وحقق التثوير الثورة الصناعية في مجالات الزراعة والتجارة والنقل والخدمات والبحث العلمي وغيره، وأصبحت التكنولوجيا وسائر التقنيات من نتائج الثورة العلمية عامة، أي الثورة في العلوم التطبيقية والثورة المعلوماتية والتكنولوجية، وكان للثورة المعلوماتية الأثر البارز في تغيير ظروف الحياة وقلبها رأساً على عقب بعدما غيّرها اقتحام التكنولوجيا عالم الإنسان واستحواذها على دنياه قبل ذلك.

فالتثوير كفعل وكحركة لموضوع ما في مجال ما ونحو هدف ما يحدث على مستوى العقل والذات والمجتمع والطبيعة، في اتجاه التغيير والتجديد التاريخيين الاجتماعيين الحضاريين، هو أمر من نصيب الإنسان وحده دون غيره، لما يتميز به من خصوصيات ويتفرد به من تكريم إلهي جعله يتبوأ خلافة الله على الأرض.

يقترن التثوير بالثورة في مستواها الإيجابي أو في مستواها السلبي، باعتبارها مشروعاً تاريخيًّا اجتماعيًّا حضاريًّا، يتحقق متى تمّ واكتمل واكتملت شروط تنفيذه. المشروع التاريخي الاجتماعي الحضاري ينطوي لا محالة على موقف حضاري، جوانبه وأبعاده ومعالمه وأسسه ومناهجه وأهدافه محددة مضبوطة، هو الأمر بالنسبة للمشروع الحضاري الإسلامي الثوري بعد مجيء الإسلام، وقبله المشروع الحضاري اليوناني والروماني، وبعد ذلك المشروع النهضوي الأوروبي الحديث، وكذلك الأمر بالنسبة لمشاريع النهضة العربية الحديثة والمعاصرة ومشاريع الثورات العربية الراهنة التي هي في طور الإنجاز وقيد التحقق، فكل موقف حضاري ينطوي عليه مشروع حضاري إلا ويقوم هذا الموقف الحضاري في أصوله ومساره ومنتهاه على التثوير الذي ينتهي بالثورة على القائم واستبداله بغيره مما يتجه فيه الموقف الحضاري ضمن المشروع الذي ينتمي إليه، وهذا ما يصدق على مشروع «التراث والتجديد» في أيامنا.

-٢-

التثوير والموقف الحضاري

لكل مشروع حضاري في المجتمع موقف حضاري يمثل الدرجة التي بلغها الوعي التاريخي في الزمان والمكان، من حيث الفهم والتفسير والتنظير والتغيير، في التعاطي مع الواقع والحياة من خلال الماضي والحاضر والمستقبل، ويتجلى ذلك بوضوح في إنجازات ومنتجات حضارية يحفظها التاريخ وتتناقلها الأجيال، يمكن قراءة ذلك من خلال الحراك التاريخي عبر الزمان والمكان.

فالحضارات الشرقية القديمة وما انطوت عليه من تجديد وإبداع في النظر والعمل، وما أنتجته من ثقافات ومعارف وتراث مادي، كل ذلك مازال محفوظاً في ذاكرة الإنسان وفي المكان، يعكس بقوّة وبعمق وبكفاية مدى حاجة الإنسانية في أفرادها وجماعاتها إلى التغيير والتجديد، ويدل على أنّ التغيير والتجديد من صنع التثوير ومن إنتاج الثورة، كما يؤكد ارتباط التثوير والثورة بتوجه واعٍ، وبمسار محدد في الأصول والمنهج والأهداف، وبمنطق في الفكر والسلوك وفي تدبير شؤون الحياة عامة، يقوم هذا المنطق بالخوض في تحدّيات العصر وحلّ مشكلاته، وبالتصدي لهموم الفكر والوقع، وضبط العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل، كل ذلك يجري في سياق فكري ومنهجي وفلسفي يعكس موقفاً حضاريًّا ينطوي عليه مشروع حضاري لا حيلة من دونه في السعي نحو الحراك الاجتماعي والتجديد الحضاري والبناء التاريخي.

وكان وراء الحراك الحضاري اليوناني القديم العريق الذي تميّز بالأصالة والإبداع -الفلسفي الفيزيقي والميتافيزيقي، المثالي الأفلاطوني والواقعي الحسي الأرسطي، ووراء الصراع السفسطائي السقراطي بين قوى العلم والخير والحق والجمال من جهة وقوى الجهل والشرّ والزور والقبح من جهة ثانية- الفعل التثويري صانع الثورة ومحرك التغيير، المنتهي إلى حضارة عريقة أخذت من سابقتها وأعطت للحضارات اللاحقة، وتمثل الأصول الأولى لكل حراك حضاري لاحق، خاصة في جانب الفكر الفلسفي النظري والميتافيزيقي، ولم يخل الحراك الحضاري اليوناني ومحرك التثوير فيه من الموقف الحضاري في المشروع الحضاري الفلسفي، والمنهج المنطقي النظري جزء منه.

بعد الحراك الحضاري الشرقي القديم والإغريقي شهد تاريخ الإنسانية حراكاً حضاريًّا دينيًّا إسلاميًّا تفوّق في أمده وفي مداه الفكري والاجتماعي والعسكري، وجمع بين النص والواقع، وبين النظر والعمل، وبين السياسة والأخلاق، وبين الدين والدولة، وبين الدنيا والآخرة، وبين الفرد والجماعة، وبين السماء والأرض؛ من غير تناقض وفي

وفاق ووئام، فكانت حقًّا وفعلاً تجربة نموذجية عملية جسّدت التثوير والثورة من منطلق المشروع الفكري الديني الاجتماعي الحضاري، الموقف الحضاري فيه معتدل ومتوازن، حقق القوّة مع الرحمة، والإيمان بالله في إطار عقيدة التوحيد، فانتصر موقف التوحيد على مواقف الشرك والكفر والعصيان، وتجسّد ذلك في دولة النبي ﷺ، وفي عهد الخلفاء الراشدين، وما إنِ انقلب الموقف الحضاري إلى مشروع تكالب على السلطان والمصالح الخاصة حتى انهارت التجربة الحضارية الإسلامية، وبقي المسلمون يعانون الانحطاط والتخلف حتى الآن، ولم يتمكّنوا من النهضة والتقدم.

تأثرت التجربة الحضارية الإسلامية بالمنظومات الحضارية التي سبقتها في الشرق القديم وفي الغرب الأوروبي اليوناني، كما أثّر المشروع الحضاري الإسلامي وموقفه الحضاري المتميز في صورته ومحتواه فيما شهده الغرب الحديث من إصلاح ديني وسياسي، ومن نهضة علمية وثورة صناعية قلبت موازين الحياة في العالم، اكتسحت قيم الموقف الحضاري الغربي الحديث ثقافات مختلف شعوب العالم، ورافقتها توجّهات متعددة سياسية ودينية وعرقية وعنصرية وغيرها، وأخذت القيم الحضارية في الغرب الحديث طابعاً شموليًّا أمميًّا واكتسبت الصبغة العالمية، وصارت عنواناً للتقدم والازدهار والحضارة، وهي قيم الحداثة والتحديث، متمثلة في العقلانية والديمقراطية والعلمانية والعلمية، وما رافقها من تحديث في وسائل العمل، وفي الإنتاج ووسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج وقطاعاته المختلفة، من خلال تطور التقنية والصناعة، وازدهار العلوم التطبيقية، وتطوّر الاقتصاد، وتحسّن مستوى المعيشة في الدول المتقدمة، وعندها صار التقدم الغربي مطلب كافة الشعوب المتخلفة في العالم، وصار مشروع الحداثة والتحديث والموقف الحضاري فيه سبيل كل أمم العالم، مشروع الحداثة والتحديث الذي هو في نهايته بعد قرون، وأصبح الحديث فيه عن ما بعد الحداثة وعن نهاية التاريخ وخاتمة البشر، مازالت بعض الأمم، ومنها الأمة العربية الراهنة، تتوق إلى تبنّي الموقف الحضاري الحداثي التحديثي ولم تنطلق فيه بعدُ.

وطرح مفكرو النهضة في العالم العربي والإسلامي الحديث السؤال التالي: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ في سياق طرح المشروع الحضاري وبيان الموقف فيه، فانقسم الموقف الحضاري العربي الإسلامي الحديث إلى تراثي وعلماني وانتقائي: سلفي ثوري تثويري للتراث في وجه التغريب والعلمانية وسائر قيّم الحداثة وكل ما هو جديد مصدره الغرب، وانقسم هذا الأخير إلى سلفي جهادي وتكفيري وسلفي غير جهادي وغيره. وبفعل الاستعمار المسلّح والثقافي، واحتلال الأرض واستعباد الإنسان، وتأثير منتجات الحضارة الحديثة الفكرية والمادية البرّاقة والمغرية؛ قام الموقف العلماني التغريبي، وهو موقف ثوري تثويري لثقافة الحداثة والغرب الحديث في السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها في وجه كل ما هو قديم وتراثي

سلفي. وأمام هذه الثنائية في الموقف الحضاري ثنائية: السلفي والعلماني، قام موقف ثالث انتقائي توفيقي، يحرص على انتقاء المشرق من التراث والمشرق من الوافد ويجمع بينهما، ولم يكن التعدد في الموقف الحضاري على سبيل الندّية الخيّرة والثراء الإيجابي والتعاون والتكافل والاحترام المتبادل من خلال الأخلاقية الحضارية، بل كان ولا يزال يحكمه الاختلاف المدمّر والصراع المسلّح القاتل والجدل الهدّام والتعصب المُقصي للآخر، لا المشروع السلفي نجح لكون الأمة العربية والإسلامية تراثية تاريخية، ولا المشروع العلماني نجح لكون حضارة الغرب الحديث والمعاصر فرضت نفسها بقوّة منتجاتها المغرية أو بقوّة الحديد والنار والاستعمار الذي اتخذ أشكالاً عدّة، ولا المشروع الانتقائي التوفيقي نجح بحكم جمعه بين التراث والوافد.

يعود إخفاق الموقف الحضاري العربي والإسلامي الحديث والمعاصر في بلوغ أهدافه -على الرغم من تنوعه وثوريته وتثويره حسب مشروع «التراث والتجديد»- إلى الفشل في تثوير التراث وتحريكه نحو الإسهام الإيجابي في النهضة من خلال إعادة بنائه، وإلى عدم التعاطي مع الواقع بإيجابية من خلال إيجاد نظرية محكمة لتفسير الواقع، والقبوع في التفسير السلفي الذي تجاوزه العصر والواقع، أو التقوقع في التفسير العلماني البحت الذي يرفضه الواقع التراثي التاريخي، أو الاكتفاء بالتفسير الانتقائي التعسفي من دون منظور محكم يفسر الواقع، كما يرتبط الفشل في الموقف بغياب الموقف القويم الرشيد من الآخر والوافد، فلا واحد من المواقف الثلاثة استطاع أن يفلت من عقال الضعف والإخفاق في تصور الأنا وتصور الآخر وإدراك العلاقة بين الاثنين، بعيداً عن التغريب المذيب للأنا أو عن تضخيم الأنا المُنهي للآخر والمتجاهل ظلماً وتعسفاً لدوره وتأثيره، أو عن مجرد محاولات التوفيق بين الأنا والآخر بين التراث والوافد من دون وعي حضاري بحجم وكم وكيف العلاقة بين الأنا والآخر، لأنّ المستقبل يكون مشرقاً أو مظلماً تبعاً للموقف الحضاري من العلاقة بين الأنا والآخر ونحو الواقع والحاضر وتجاه التراث والماضي.

أمّا الموقف الحضاري في مشروع «التراث والتجديد» مرتبط بأحوال المجتمع العربي الإسلامي وبالمشكلات والتحدّيات التي تواجهه في عالمنا المعاصر، التي تعكس حالة من التخلف والتشتت والتأزم وغياب الإبداع، ويتأسس على الثلاثية في الأبعاد التي تمثل الجبهات الكبرى التي يشتغل فيها المشروع ككل، بعد الماضي ويمثل جبهة الموقف من التراث القديم، وبعد المستقبل ويمثل جبهة الموقف من المستقبل والعلاقة مع الآخر، أما البعد الثالث فهو الموقف من الحاضر ويمثل موقفنا من الواقع.

في الغالب يكون الموقف الحضاري ذو الأبعاد الثلاثة يفتقد التوازن، فقد يتغلب البعد الأول بُعد الماضي والتراث فتسيطر الثقافة الدينية والحركات السلفية والتعليم التقليدي والدعوة إلى المحافظة على التراث فكراً وسلوكاً في حياة الفرد والجماعة. وقد يتغلب البعد

الثاني، بُعد الآخر وثقافته وحضارته فتسيطر الثقافة العلمية العلمانية والحركات التحديثية، والدعوة إلى التغريب. وقد يتغلب البعد الثالث، بُعد الحاضر أي بعد الواقع ذاته، فتنشأ الثقافات الشعبية وحركات التغير الاجتماعي، وفقدان التكافؤ في الحضور لدى الأبعاد الثلاثة للموقف الحضاري، هو «الذي يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش في (فصام نكد) فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية، ويُقضى على الوحدة الوطنية في الممارسة وعلى الشخصية القومية في النظر.

الموقف الحضاري بأبعاده الثلاثة عند (حسن حنفي) يقوم على إعادة بناء التراث القديم في الجبهة الأولى، وعلى نقد التراث الغربي وتحجيمه وردّه إلى حدوده الطبيعية من خلال علم الاستغراب الذي يفرض ظاهرة التناوب الحضاري بين شعوب الغرب التي تمثل المركز في الموقف الحضاري الحالي وشعوب العالم الثالث التي تمثل الأطراف وهذا في الجبهة الثانية جبهة الآخر والتعاطي معه حضارياً. كما يقوم على التنظير المباشر للواقع، هذا التنظير المفقود حاليًا وفي حضور التبرير والانعزال والرفض، وهو ما يعرف بنظرية التفسير في الجبهة الثالثة، الجبهة التي تتعاطى مع الجبهتين الأُخريين وتحتويهما. وكل جبهة من الجبهات الثلاثة تستخدم طريقة الثورة وأسلوب التثوير لقلب الأوضاع وتغيير الأحوال بما يمكّن -حسب حسن حنفي- من موقف حضاري محكم ومشروع حضاري قومي جريء سليم ورائد، به يخرج العالم العربي والإسلامي من التخلف، وتزول أزمة الإبداع، فيصنع التاريخ ويبني النهضة والحضارة، وهو مطلب كل أمّة توّاقة إلى التقدم والازدهار في ظل قيمها وتراثها والقيم العليا المشتركة لدى الإنسانية جمعاء.

السياق الذي تجري فيه الثورة ويجري فيه التثوير داخل «التراث والتجديد» هو سياق التراث أولاً وسياق التجديد ثانياً، من خلال إعادة بناء الموروث القديم، وتأسيس علم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق، وإيجاد نظرية محكمة في تفسير الواقع.

في إطار تناول موضوع الثورة والتثوير في مشروع «التراث والتجديد» تمّ التركيز على تعاطي المشروع مع الثورة والتثوير، من حيث الدلالة، وكآلية لإحداث التغيير والتجديد في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر، من منطلق أحواله وظروفه، والمشكلات والتحدّيات التي تواجهه، وفي سياقه التاريخي ببعده الزماني والمكاني، ممثلاً في الجبهات الثلاث: التراث أو الماضي والواقع أو الحاضر والآخر أو الوافد.

فإلى أي مدى تمكّن مشروع «التراث والتجديد» من تقديم تصور واضح ودقيق للثورة والتثوير فيه الأصالة والإبداع، يساهم في تغيير الواقع وفق منظور متوازن؟ وأين يلتقي هذا التصور مع ما يجري في العالم العربي الآن من حراك ثوري شبابي وشعبي متميز؟.

-٣-

أبعاد الموقف الحضاري في «التراث والتجديد»

إذا كان العالم العربي والإسلامي المعاصر متأزماً فالمشروع الحضاري القومي فيه يحيا هذه الأزمة، كما يحياها الموقف الحضاري المتضمن فيه. وترتبط أزمة الموقف الحضاري بأبعاده الثلاثة، بالتراث القديم وبالوافد الغربي وبواقع الناس المعيش.

أ- الموقف من التراث

بالنسبة للتراث القديم والموقف منه فأزمته تكمن في عدم استقراره وتأرجحه بين التواصل والانقطاع والانتقاء، وابتعاده عن أيّة محاولة جادّة لقراءته وإعادة بنائه وفق ما يتطلبه العصر. فالموقف من التراث القديم مواقف وليس موقفاً واحداً، «والموقف الأول الذي يأخذه الجيل الحالي من حركة الإصلاح الديني هو التواصل معه والاستمرار فيه. فلا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها... وما أسهل أن يولد هذا الموقف الدفاعي عن التراث القديم الذي يقوم على التواصل بين الماضي والحاضر لدرجة ابتلاع الماضي للحاضر كله أن يولد موقفاً مضادًّا هجوميًّا على التراث القديم، يقوم على الانقطاع بين الماضي والحاضر لدرجة ابتلاع الحاضر للماضي كله. وهو موقف التيار العلمي العلماني في الجيل الحالي»(٥).

وبين موقف التواصل وموقف الانقطاع ارتبط التراث القديم بموقف آخر اختار الانتقاء بدل التواصل أو الانقطاع. فإنه يختار من القديم ما يلبّي حاجات العصر، «ومع ذلك قد يقضي هذا الاختيار على تاريخية التراث القديم ويفصل أجزاءه عن الكل الذي نشأ فيه... كما أنّه يبحث عن الحلول في الماضي، ويكون أقصى جهده نحو إعادة اختيار بين البدائل التي وجدت عند القدماء دون إبداع بديل جديد من وحي العصر، ينتقي مما هو موجود ولكن لا يضيف إليه شيئاً، وبالتالي يظلّ الفكر محكوماً بالبدائل القديمة. ومع ذلك قد تكون إعادة الاختيار بين البدائل بداية الاجتهاد وليست نهايته»(٦).

أمام المواقف المتباينة في النظر إلى التراث والتعامل معه ولما ينتج عن كل منها من آثار تعزز الأزمة وتمنع الإبداع، «تكون الضرورة ملحّة إلى موقف رابع من التراث القديم يتجاوز المواقف الثلاثة السابقة، التواصل والانقطاع والانتقاء إلى إعادة البناء، ويعني ذلك أولاً تحليل التراث القديم في تاريخيته الأولى كيف نشأ، وعن أيّة قوى اجتماعية وسياسية

(٥) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، ص٤٥٥.
(٦) المرجع نفسه: ص٤٥٦.

كانت تُعبر تياراته واتجاهاته ومذاهبه وفرقه المختلفة... ويتضمن إعادة البناء استعمال لغة العصر الإنسانية العقلية المفتوحة بدلاً من اللغة التقليدية القانونية المغلقة، اللغة التي تسمح بالحوار حول مضمون الكلمات والعبارات، وليست تلك التي تتطلب الخضوع والاستسلام»(٧).

ب- الموقف من الآخر والوافد

الجبهة الثانية وهي الموقف من الغرب ليس في مستوى الجبهة الأولى من حيث العمق التاريخي. ومثلما نجد ثلاثة مواقف من التراث القديم: تواصلية وانقطاعية وانتقائية؛ نجد في الموقف من الآخر ثلاثة اتجاهات: اتجاه انقطاعي يرفض الآخر وينادي باستمرار الأنا من الماضي إلى الحاضر، واتجاه تواصلي يعتبر الغرب نمطاً للتحديث وعنده الثقافة التي لا تعيش عصرها تتخلف، وحضارة الإنسانية واحدة، حضارة العقل والعلم والتكنولوجيا، أما الاتجاه الثالث فهو انتقائي، ينتقي من الغرب الحضاري الثقافي ما يفي حاجيات العصر ومطالبه في الإصلاح والنهضة والتقدم.

ولما كان كل اتجاه في الموقف من الآخر مساره أحاديًّا صوب الانقطاعية المفرطة أو في اتجاه التواصلية من غير تمييز أو جاء انتقائيًّا لا إبداع فيه ولا جديد، تكون الضرورة ملحّة لوجود موقف رابع يحاول «تطوير موقف الانتقاء من الغرب وإكماله بتصور نقدي له وردّه إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية وتحجيم ثقافة المركز من أجل إفساح المجال لتمدد ثقافة الأطراف والخروج عن عزلتها وحصارها وتطويرها تطوراً طبيعيًّا... وفي الوقت نفسه الذي يعلن فيه الوعي الأوروبي نهايته يبدأ وعي جديد في العالم الثالث يتكوّن ويتشكّل، يحمل مُثلاً جديدة للإنسانية لا تتكسر على حدود الشعوب والأوطان ولا تتحقق بمعايير مزدوجة، بطريقةٍ داخل المركز وبطريقة أخرى خارجه. ومن ثم يكون المستقبل كاشفاً عن نهاية وعي وبداية وعي آخر، نهاية ريادة لحضارة وبداية ريادة لحضارة جديدة»(٨). وهو ما يعالجه علم الاستغراب في مقابل الاستشراق.

ج- الموقف من الواقع

أما الجبهة الثالثة وهي الموقف من الواقع أو نظرية في التفسير التي لا نص فيها بل الواقع نفسه، الواقع الخارجي الفردي أو الاجتماعي، وكل نص يسعى إلى التعبير عنه وهو وراء الحاجة إلى التواصلية أو الانتقائية أو الانقطاعية أو إعادة بناء التراثين القديم والغربي.

---

(٧) المرجع نفسه: ص٤٥٦-٤٥٧.

(٨) المرجع نفسه: ص٤٦٠-٤٦١.

والاتجاهات التي تشكل الموقف الحضاري في جبهته الثالثة ليست كسابقتها في الجبهة الأولى والثانية، فهي إما تبرير لهذا الواقع ولكل ما فيه وفي هذا اقتصاد لدور العقل والإبداع، وإما رفض له وتمرّد عليه، فيؤدي العقل وظيفته في الجانب الرافض فقط، وإما انعزال عنه فلا تبرير ولا رفض بل هروب ونفور، وفي هذا تعطيل للعقل والإرادة في التعاطي مع الواقع واستئثار الركون إلى السكون لأن الواقع مرير ولا يطَاق.

هذه المواقف لا تسمح بفهم الواقع ولا بتفسيره ولا بتغييره، الأمر الذي تكون فيه الحاجة ملحّة إلى موقف آخر يقوم على «التنظير المباشر له بعد العيش معه وتجربته وإدراك مكوناته والإحساس به ثم محاولة فهمه والتعبير عنه دون الاعتماد على قال فلان أو علان من التراث القديم أو التراث الغربي، فالأفكار الجاهزة والرؤى المسبقة تُعمي عن إدراك الواقع وتُزيّف مضمونه. أما العيش في الواقع والإحساس به على البراءة الأصلية فإنّه السبيل إلى فهمه وإدراكه ثم التنظير المباشر له دون فرض أيّة مذاهب مسبقة عليه... ويعني التنظير المباشر للواقع عيش الواقع أولاً ومدى التناقضات فيه، وإمكانيات تغييره وتثويره، وإدراك مراحل تطور ماضيه وحاضره ومستقبله، ثم التفكير في كيفية ذلك تلقائيًّا بديهيًّا. فالتجربة الصادقة تعادل البداهة العقلية»[٩]. وهذا ما يعرف بنظرية التفسير، يطرحها (حسن حنفي) في الجبهة الثالثة في مشروعه (التراث والتجديد).

-٤-
التثوير في «التراث والتجديد»

أ- تثوير الفكر

التثوير أو الثورة بمعنى قلب الأوضاع وتغيير الأحوال في حياة الفرد والجماعة في «التراث والتجديد» مرتبط بالحياة الفكرية والثقافية والفلسفية بالدرجة الأولى، وما يتبعها من تغيير في بقية جوانب الحياة عامة، سياسية واقتصادية وتقنية وغيرها. والتثوير على مستوى الفكر والثقافة لا يقل أهمية وإيجابية وضرورة في تغيير الأوضاع وإحالتها من الجهل والنفاق والتعالم والتخلف والتأزم إلى أوضاع فيها التنوير الفعلي الثقافي والعلمي والتكنولوجي، وهو الأمر الذي عرفته أوروبا قبيل وبعد نهضتها، حيث تمّت الثورة في وجه كل قديم فلسفي وعلمي واجتماعي وتقني، وتمّ تثوير كل ما هو متاح في الحياة السياسية والفكرية والعلمية والاجتماعية، تثويره على نفسه وعلى القديم لأجل بناء عالم متقدم أفضل من العالم السابق، ومظاهر الثورة والتثوير في التاريخ كثيرة، ثورة الإسلام على الجاهلية،

(٩) المرجع نفسه: ص٤٦٣.

وثورة الإيمان والتوحيد على الشرك والكفر، وثورة العقد الاجتماعي على سلطة الكهنوت، وثورة المنهج العلمي التجريبي على منطق أرسطو وعلى العلم اليوناني، وثورة العقلانية الحديثة على مثالية أفلاطون، وثورة الاتصالات والنقل وتطورهما على استعمال الوسائل البدائية في النقل والاتصال وغيرها في عصر اندلاع الثورة العلمية والتكنولوجية التي أسست للنهضة الأوروبية الحديثة، وكانت نتيجتها الحضارة الأوروبية الحالية، والشأن نفسه في الحضارة الإسلامية والحضارات التي سبقتها، فلا تغيير ولا تجديد ولا حراك حضاري تاريخي واجتماعي من دون تثوير الأنا وتثوير سائر الطاقات في الأنا وفي خارج الأنا فتحصل الثورة ومن ثم يتشكل البناء الجديد.

التثوير في فلسفة (حسن حنفي) له ما يبرره، ويتمثل في الظروف والأوضاع المأزومة التي يعيشها العالم العربي والإسلامي وهو جزء من العالم المتخلف، حيث يغيب الإبداع وتنعدم شروطه وتكثر موانعه، وتسيطر فيه كل أسباب الانحطاط والتخلف، من فقر وجوع وظلم واستبداد، استبداد حكامه واحتلال الأجنبي لأراضيه ونهب خيراته وثرواته، والفكر فيه ضعيف والإرادة منهارة فاشلة، وفي تبعيته للآخر، والثقافة مهزوزة مهزومة خالية من أي موقف حضاري مؤسس، ومن كل مشروع حضاري متكامل.

ولعل مشروع «التراث والتجديد» -حسب صاحبه- كفيل بإعادة وضع القطار في السكة، ووضع الحصان أمام العربة، ويعطي إشارة الانطلاق، وطابعه التثويري الثوري هو الذي يسمح بالخروج من الأزمة الخانقة نحو البديل الحضاري في بناء الفكر والثقافة والوطن والأمة، على أسس تجعلنا صنّاع حضارة دون أن نعيش عالة على الغير، خاصة وأنّ الموقف الحضاري الحالي، وفي أبعاده الثلاثة في الثقافة الحالية والفكر المعاصر، يخلو من التأسيس والإحكام والفعّالية والنجاعة. بالنسبة للتراث والوافد والواقع يتشكل الموقف الحضاري من ثلاثية نحو التراث، وهي: تواصلية، انقطاعية، وانتقائية. وثلاثية نحو الآخر، وهي كذلك: تواصلية، انتقائية، أو انقطاعية. أما ثلاثية الواقع فهي تبريرية لا نصية أو رفضية أو انعزالية، وكل ثلاثية مما سبق لها نقائصها واختلالاتها هي عاجزة عن حل المشكلة من جذورها، بل تزيدها تعميقاً وتعقيداً وتفاقماً، وحلّ أزمة الموقف الحضاري التي هي في الأصل أزمة العالم العربي والإسلامي فكريًّا وفلسفيًّا واجتماعيًّا، «إنّما يكون بإعادة النظر في هذه الأبعاد الثلاثة وإحكامها وإعادة الاتّزان إلى الوعي الحضاري القومي، وفرض الواقع نفسه أي البعد الثالث على البعدين الحضاريين الأولين»(١٠).

الثابت في التاريخ أنّ الاستسلام للأمر الواقع في أي مرحلة من المراحل التاريخية

(١٠) حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص١٩.

وفي حياة أي شعب من الشعوب لا يحلّ الأزمة، وهو الأمر في الأنظمة الاجتماعية العبودية والإقطاعية القديمة، ولولا الفكر والمفكرون والفلسفة والمبدعون لبقيت الأوضاع على ما كانت عليه قديماً، فالتثوير يبدأ أولاً من الفكر وفي الثقافة ثم يشيع في بقية أنحاء جسم الحياة بجميع مجالاتها، ولما كان التثوير شرط التغيير والتجديد في حياة الإنسان انطلاقاً من الفكر والثقافة، وهو ما يؤمن به مشروع (التراث والتجديد)، نجد «حسن حنفي» يعقد أمالاً كبيرة على هذا المشروع ذي الطابع الثوري التثويري، فهو يبني الثورة على الفاسد ويعتمد تثوير الجبهات الثلاث: تثوير جبهة التراث القديم والتراث العربي الإسلامي جزء منه، وتثوير الأنا في وجه الآخر والتصدي له، وتثوير الواقع، كلّ يثور في مستواه، وتلتقي هذه الجبهات التثويرية الثورية في فعل تاريخي وحضاري متكامل الأجزاء، يصنع ثقافة وحضارة، ويبني تاريخاً على أنقاض ما هو قائم بواسطة الثورة والتثوير.

مجالات الثورة والتثوير في مشروع (التراث والتجديد) كثيرة تبدأ بالفكر الذي يكون دوماً وراء كل تثوير، الفكر الثائر والمثوّر، ثائر على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المختلفة المزرية لتصبح ظروفاً وأوضاعاً متحررة من التخلف، ومُثوّر للتراث القديم وللوافد الغربي وللواقع. ورسالة الفكر ذاتها ثورة وتثوير، وهي «النفي ونفي الوضع من أجل تغييره وتطويره، فالفكر أساساً رفض وثورة، وبالرفض يتغيّر الواقع، والفكر الذي لا يغيّر لا يكون فكراً بل يكون تبريراً، وما تمّ عمله لا يتحول إلى فكر بل يُصبح جزءاً من الواقع، الفكر هو البادئ بالتغيير والعامل على تحقيقه، وليس الذي يتحدث عن ماضٍ سلف وأصبح جزءاً من التاريخ»[١١]. ويتحمل الفكر مسؤولية «إذا كان الوضع السائد يقوم على القهر والغلبة وعلى إطاعة الأوامر طاعة عمياء، وعلى التسليم بكل ما يقال؛ أصبح لدى المفكر المبرر وضعاً يقوم على فلسفة الحرية وعلى تأكيد للذات الحرّة، وعلى ممارسة لما نادى به الفلاسفة القدماء من تحقيق لحرية الفكر والسلوك، وإذا كان الوضع السائد يقوم على سيادة الطبقة التي في السلطة وتغطية نفسها بغطاء نظري محض تعبر فيه عن طبقة المحكومين، حوّله المفكر المبرر إلى وضع يقوم على فلسفة العمل... فيقلب الواقع، ويجعل من الستار النظري واقعاً متحققاً... رسالة الفكر هي النفي ونفي الوضع من أجل تغييره وتطويره... وإذا كنا نعاني من ازدواجية الشخصية، وازدواجية الفكر، وازدواجية السلوك، وازدواجية الحديث، فإننا على الأقل يمكننا القضاء على ازدواجية الحديث كجزء من تحقيق وحدتنا الشخصية الوطنية. رسالة الفكر أنّ ما يتهامس به الكل هو الذي يمكن التعبير عنه علناً، فالفكر لا يدخل ضمن نطاق المحرمات!»[١٢].

(١١) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص١٨.

(١٢) المرجع نفسه: ص١٨-١٩.

على ضوء ما سبق لا يكون الفكر -حسب «حسن حنفي»- شهادة ورسالة إلَّا إذا كشف الواقع واطَّلع عليه ونهض بتغييره وتطويره بعيداً عن التغليف والتلفيق والتبرير، ومعالجته في مضمونه لا في الاقتصار على شكله، لأن الفكر هو مضمون الواقع، وتطابق الفكر مع الواقع مبدأ ومطلب فكري واقعي، ومن ثمة فدور الفكر هو الواقع عينه، ولما كانت رسالة الفكر على هذا النحو فعلى المفكر أن يبحث عن دوره في مجتمعه للنهوض برسالة الفكر كشفاً للواقع وتطويره؛ لأن «كثيراً من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به».

إن الفكر ميزة بشرية وجهد إنساني وراء كل ما صنعه الإنسان وخاص به في ميدان النظر أو في مجال العمل، مرتبط بعوامل عديدة خارجة عن الإنسان ومرتبطة بذاته، والفكر له كيانه المستقل المتعدد المتنوع في مجالاته ونتاجاته، وهو أمر طبيعي يقوم على الحرية والإبداع، فالتعدد والتنوع والتطور في الفكر أمور طبيعية لا تسمح لنا بإخضاع الفكر لمنهج واحد ونمط واحد وفي مجال واحد ووفق إيديولوجية واحدة، فالفكر أوسع من أن يكون يساريًّا فقط أو يمينيًّا فحسب أو وسطاً فقط.

ب- تثوير التراث

التثوير في الجبهة الأولى وفي الموقف من التراث القديم هو عبارة عن ثورة في وجه المواقف الحالية منه، وهي ثلاثية: تواصلية وانقطاعية وانتقائية، وتثوير التراث القديم نفسه بتحويله إلى طاقات حيّة مشحونة بالقدرة على التحوّل في الحاضر إلى إبداع وتجديد يستجيب لتحديات الحاضر وإلى تطلعاته وآماله، ذلك من خلال إعادة قراءة التراث وإعادة بنائه من جديد وفق مقتضيات العصر وتحدّياته، فالثورة هنا تعني «رفض التواصل والانقطاع والانتقاء إلى إعادة البناء، ويعني ذلك أولاً تحليل التراث القديم في تاريخيته كيف نشأ وعن أيّة قوّة اجتماعية وسياسية كانت تعبر اتجاهاته وتياراته ومذاهبه وفرقه المختلفة»[١٣]. فإعادة بناء التراث القديم تخص العلوم العقلية النقلية الأربعة، وهي: علم الكلام، والفلسفة، وعلم أصول الفقه، وعلوم التصوف، وتخص العلوم النقلية البحتة، وهي: علوم القرآن، علوم التفسير، علوم الحديث، وعلم السيرة والفقه، كما يخص العلوم العقلية البحتة، وهي: العلوم الرياضية، والعلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية.

التثوير في بعض نماذج هذه العلوم التي هي في طور إعادة البناء، فعلم الكلام أو علم العقائد علم تثويري في ذاته وعنوان المصنف الذي يتضمن في طيّاته محاولة إعادة بناء أصول الدين «من العقيدة إلى الثورة»، يدل على الطابع الثوري التثويري في المحاولة، كتبه

---

(١٣) حسن حنفي: هموم الفكر والواقع، الجزء الثاني، ص٤٥٦.

صاحبه «لدحض شبهة أنّ الإسلام سبب تخلّف المسلمين، وبأنّه غير قادر إيديولوجيًّا على الدخول في عصر الحداثة عصر العقلانية والعلم وحقوق الإنسان... وكتب من «النقل إلى الإبداع» لدحض شبهة أن العلماء المسلمين كانوا نقلة عن اليونان، مترجمين لعلومهم، شارحين لمؤلفاتهم وملخصين وعارضين لها، وأن الفلسفة يونانية والتصوف مسيحي أو هندي أو يوناني... وكأن المسلمين لم يبدعوا شيئاً، وأنهم مجرد حفظة ونقلة يسيئون النقل ويخلطون بين أرسطو وأفلوطين وبين أفلاطون وأرسطو، وينتحلون نصوصاً على لسان الفلاسفة... «من النص إلى الواقع» ضد شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفية فقهية تضحي بالمصالح العامة، قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف وتكليف بما لا يطاق»[١٤]. ويُكتب من «الفناء إلى البقاء» لدحض شبهة أن التجارب الصوفية بمقاماتها وأحوالها إما مصدرها التصوف الهندي أو الفارسي أو اليوناني، أو هي عدم القدرة على مواجهة الواقع ومشاكله؛ فهي انعزال وهروب، أو هي مجرد شعوذة لتغطية عدم مجابهة الواقع بالعمل وبذل الوسع فيه. ولأن التصوف يمثل خطورة كبرى على وجداننا المعاصر وسلوكنا القومي تعادل خطورة الكلام، بما يمثله من قيّم سلبية من ضعف وتوكل ورضا وقناعة وخوف وخشية وبكاء وحزن إلى آخر ما هو معروف من مقامات وأحوال»[١٥].

فالتراث تثويري بعد إعادة بنائه وصياغته، فبدل الخضوع والانقياد والاستسلام تحلّ الحرية والاجتهاد في طلب الأفضل فكريًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا، وبدل المطلق والمثال والتاريخ في المركز يصبح الإنسان والمجتمع محور الفكر، ويتحول لاهوت الكلام إلى مقاومة لتحرير الأرض والعرض، وتتحول سائر قيم التراث إلى وسائل لتحقيق الحرية والوحدة والعدل والتنمية وحشد كل الطاقات للإسهام في البناء الحضاري، «فالعصر عصر الإنسان والمجتمع، ومآسينا في غياب حقوق الإنسان وتفكك المجتمع. ويتضمن أخيراً تغيير محاور الفكر والحياة، النظر والعمل من المحور الرأسي إلى المحور الأفقي، فبدلاً من أن أدرك العلاقة بين طرفين، بين الأعلى والأدنى فينشأ المجتمع البيروقراطي والطبقي؛ أدركها بين الأمام والخلف بحيث يكون الأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف فينشأ المجتمع الحركي، مجتمع الحرية والعدل والمساواة»[١٦].

الموقف من الجبهة الثانية في مشروع (التراث والتجديد) تثويري؛ لأنه يهدف إلى خلق فلسفة إسلامية جديدة إلى جانب الفلسفة الإسلامية القديمة، لوجود تشابه كبير بين عصرنا

---

(١٤) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، ص٨.

(١٥) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٧٨.

(١٦) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، ص٤٥٧.

والعصر القديم، وتحليل الواقع المعاصر الذي نعيش فيه والذي يمثل التراث الغربي أحد مكوناته، فضرورة تحليل هذا التراث ونقده، و«بيان حدود الثقافة الغربية ومحلّيتها بعد أن ادعت العالمية والشمول، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي ومن محور التاريخ وردّها إلى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة»[١٧].

ج- تثوير الواقع

أما الموقف من الواقع فهو جدُّ تثويري، لأنّه يرفض الواقع الحالي ويقوم «على التنظير المباشر له بعد العيش معه وتجربته وإدراك مكوناته والإحساس به ثم محاولة فهمه... ويعني التنظير المباشر للواقع عيش الواقع أولاً ومدى التناقضات فيه وإمكانية تغييره وتثويره، وإدراك مراحل تطوّر ماضيه وحاضره ومستقبله، ثم التفكير في كيفية ذلك تلقائيًا بديهيًا»[١٨]. فمتطلبات الواقع يحصيها (حسن حنفي) في الجبهة الأخيرة، ويربطها بتحرير الأرض من الغزو والاحتلال، وبإعادة توزيع الثروة في مواجهة التمايز الطبقي، وبتحقيق الحرية والديمقراطية في مواجهة القهر والطغيان. ومن جهة أخرى يحصر تحدّيات الواقع في سبعة هي: تحرير الأرض وفي مقدمتها فلسطين، تحرير المواطن والدفاع عن حقوقه في مقابل قهره وانتهاك أبسط حقوقه الإنسانية، والعدالة الاجتماعية ووحدة الأمة ضد التجزئة والقبلية والطائفية والحروب الأهلية، «والتنمية المستقلة ضد مظاهر التخلف والاعتماد على الخارج في الغذاء والكساء والسلاح والعلم... والدفاع عن الهوية والأصالة ضد التغريب والتبعية... وتجنيد الناس وحشد الجماهير»[١٩]. لأن فشل أنشطة وعمليات التغيير الاجتماعي يعود إلى عدم مشاركة الجماهير فيها. فمشروع (التراث والتجديد) وطابعه الثوري التثويري هو رسالة وأمانة لدى صاحبه لم تتحملها السماوات والأرض والجبال وأشفقن منها وأبين أن يحملها وحملها الإنسان، لأنه شغوف بالإبداع وببناء التاريخ وإنتاج الحضارة فيه.

إنّ سبيل التعاطي الحضاري مع الواقع التنظير المباشر له، هذا التنظير المفقود حاليًا، وفي حضور التبرير والانعزال والرفض، وهو ما يعرف بنظرية التفسير في الجبهة الثالثة، الجبهة التي تتعاطى مع الجبهتين الأُخريين وتحتويهما. وكل جبهة من الجبهات الثلاث تستخدم طريقة الثورة وأسلوب التثوير لقلب الأوضاع وتغيير الأحوال بما يمكّن من موقف حضاري محكم ومشروع حضاري قومي جريء سليم ورائد، به يخرج العالم العربي والإسلامي من التخلف، وتزول أزمة الإبداع، فيصنع التاريخ ويبني النهضة والحضارة،

(١٧) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٨١.
(١٨) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، ص٤٦٤.
(١٩) المرجع نفسه: ص٤٦٥.

وهو مطلب كل أمّة توّاقة إلى التقدم والازدهار في ظلّ قيمها وتراثها والقيم العليا المشتركة لدى الإنسانية جمعاء. تمثل نظرية التفسير في مشروع «التراث والتجديد» سبيلاً رئيسيًا إلى إعادة بناء الحضارة والتاريخ من خلال العودة إلى أصلها في الوحي، أو بالعودة إلى الحضارة الإنسانية وتفسير الوحي من خلالها لأجل التخلّص من الجمود الحضاري والركود التاريخي. «فالغائية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلّا عن طريق نظرية في التفسير تكون منطقاً للوحي... إن الأفكار البشرية كلها تخضع في الحقيقة إلى نظرية في التفسير، تفسير النص أو تفسير الواقع... التفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم، والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبّها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة»[20].

يتساءل «حسن حنفي» كثيراً عمّا إذا كان لدينا نظرية في التفسير، وعن إمكانية إيجادها في حالة انعدامها، خاصة ونحن أمة وحي ودين وشريعة، فالوحي عندنا يتصف بالاكتمال وفي صورته النهائية في آخر مرحلة من تطوره في التاريخ من آدم عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وهو محفوظ من التزييف والتحريف في القرآن الكريم، ليس كالكتب المقدسة التي تعرضت للتحريف فتعددت وتباينت، ويتصف وحينا بالتنجيمية في النزول، وهو أمر يدل على أنه ليس مجرد معطى بل هو مطلوب تقتضيه ظروف أحوال الناس واحتياجاتهم في الواقع، «تأتي كل آية كحل لموقف ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن. فأهم ما يميّزنا عن غيرنا من الأمم والحضارات المعاصرة هو هذا القرآن»[21].

أما المفكر الذي يفرض بقاءه هو من يكون مرآة واقعه وروح عصره، لأنّ الروح هي الواقع. «واعتبر الأصوليون القدماء الحقيقة ذات طرفين، النص والواقع، وإنّ النص بدون واقع فراغ وخواء، وإنّ مهمة المفكر هي تحقيق المناط، أي رؤية النص في الواقع المعاصر الذي يعيش فيه هذا المفكر أو الفقيه أو المجتهد. وحديثاً أصبحت الطبيعة مصدر كل فكر، وهي خير من كل كتاب».

وفي كل الحضارات التي عرفها تاريخ الإنسانية سجلت حاجة الإنسان إلى الفكر عموماً، والفكر يحتاج إلى فكر آخر يكون ضروريًا للبناء إذا سبقه، ويكون للإنتاج والإبداع فيأتي بعده، تكون هذه الحاجة ملحة حينما يستقيم العمل على المبادرة في التعاطي مع التاريخ والواقع والمستقبل بثقافة ذات وعي على درجة عالية من الدقة والتدرج والعمق والوفرة والفحص النقدي في طرح المشكلات وتحديد الاهتمامات في واقع الفرد والمجتمع والأمة

(٢٠) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص١٨٣-١٨٤.

(٢١) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص١٧٥.

والإنسانية، في الحاضر واستشراف المستقبل، ويحتاج الإنسان كذلك إلى المطالب والحاجات نفسها لتحديد مداخل ومناهج وأدوات فحص الواقع، انطلاقاً من الوعي التاريخي لاستشراف الآتي، من خلال الوقوف على المبتغيات الحضارية التي تعكس مآلات البناء الفكري والثقافي والاجتماعي والحضاري، الأمر الذي يجعل الفكر عنصر بناء الحضارة وصنع التاريخ، ويقيم شهادته الحيّة عليهما إن لم يتحول إلى شهيد الحضارة والتاريخ.

د- التثوير والوافد

الموقف الحضاري بأبعاده الثلاثة عند (حسن حنفي) يقوم على الثورة والتثوير، ثورة الفكر وتثويره من خلال تحقيق رسالته، وفي جبهة الموقف من التراث القديم أو الماضي يقوم على إعادة بناء التراث من منظور معاصر، ليساهم بما فيه من قوّة في مواجهة تحدّيات العصر وهموم الفكر والواقع، على سبيل المشاركة التاريخية والإسهام الحضاري، لا على سبيل ابتلاع الماضي للحاضر واحتوائه ما دامت الأمة تراثية تاريخية، والعيش في إطار كيان مزدوج ذي انفصام نكد.

الثورة في وجه الوافد مطلوبة وتثويره أمر مطلوب وحتمي لا حيلة معه، لكن لا على سبيل إقصائه ورفضه أو تبريره أو ابتلاعه للأنا والواقع والتراث، أو محاولة التوفيق بينه وبين خصوصيات الأنا بغير تجديد وإبداع، ولكن على سبيل نقد التراث الوافد الغربي القديم والحديث وتحجيمه وردّه إلى حدوده الطبيعية، من خلال «علم الاستغراب» الذي يفرض ظاهرة التناوب الحضاري بين شعوب الغرب التي تمثل المركز في الموقف الحضاري الإنساني الحالي وشعوب العالم المتخلف التي تمثل الأطراف، وهذا في الجبهة الثانية جبهة الآخر والتعاطي معه حضاريًّا.

يظهر أنّ صورة كلٍّ من الأنا والآخر في فكرنا المعاصر تقوم على السلب والإيجاب، فالأنا سلبي أما الآخر إيجابي، فالوعي التاريخي للأنا مغترب في الآخر، لأن الآخر إيجابي وفعّال ومبدع وعلى حق في قوله وعمله، في فكره وتطبيقاته، في حاضره ومستقبله، الآخر وحضارته مقياس تُقاس عليه بقية الحضارات كل الحضارات القديمة والحديثة وحتى القادمة، لأنّ حضارته هي حضارة الإنسان والطبيعة ناهيك عن أنّها حضارة العلم والمدنية والحرية والعدالة. فصورة الأنا صورة المعوق المتفرج المستهلك، أما صورة الآخر صورة القويّ المعافى المنتج للعلم والفكر والتقنية، والأنا مطالب باتّباعه والسير وراءه من بعيد ببطء، فهو متخلف ويجب أن يبقى متخلفاً في نظر الآخر، والصراع قائم بين الأنا والآخر في الثنائيات عند الجماهير ولدى النخبة وفي وسائل الإعلام بين الطرفين: طرف الأنا وطرف الآخر.

فصورة الأنا في الأنا تقوم على تصغير الأنا وتقزيمه، وصورة الآخر في الأنا تقوم على تكبير وتفخيم الآخر، مثلما هو الحال لدى الآخر، فصورته لديه تقوم على التعظيم والإكبار والإجلال والتقديس، أما صورة الآخر -الأنا عندنا- لديه تقوم على التضعيف والانتقاص وتصغيره إلى أبعد الحدود، وكل صورة من الصورتين: صورة الأنا في الأنا والآخر، أو صورة الآخر في الآخر وفي الأنا؛ تقوم في غياب الواقع وحقائق العقل والعلم والتاريخ.

لقد نشأ علم الاستغراب في مقابل الاستشراق، وهو من إفرازات الصراع في جدلية الأنا والآخر، وظهر لمواجهة التغريب الذي امتد أثره ليس فقط في الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم وهدّد استقلالنا الحضاري، بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية وإلى اللّغة ومظاهر الحياة العامة.

الجبهة الثانية في مشروع التراث والتجديد تسعى إلى مواجهة طغيان الآخر على الأنا، ويمثل الاستشراق أحد أساليب هذا الطغيان وهذا الطمس، فالاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من (الاستشراق). فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، يهدف (علم الاستغراب) إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر.

إن استقامة علم الاستغراب بالنهوض به من طرف الباحثين على عديد من الأجيال يؤدي إلى احتواء الثقافة الأوروبية بيئةً ونشأةً وتكويناً، ويتحول الدارس إلى مدروس والذات إلى موضوع، وعلى أنّها تاريخ وليست في منأى عن التاريخ، وتُرد إلى حدودها الطبيعية، وتزول فيها صفة العالمية، ويُفسح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية، فتنمحي عقدة النقص في الأنا، ويُدحض مركب العظمة في الآخر، فيُعاد تدوين التاريخ وتبدأ فلسفة جديدة للتاريخ، فينتهي الاستشراق وتتحول ثقافات الشرق من موضوع إلى ذات.

«علم الاستغراب» في «التراث والتجديد» ليس علماً جديداً بل قديم قدم علاقة الأنا بالآخر، فجذوره تمتد في النموذج في صلة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية، حيث كانت الحضارة الإسلامية ذاتاً ودارساً أما حضارة اليونان وغيرها فكانت موضوعاً ومدروساً، ومثلما بنت الأنا قديماً الاستغراب فقد أسست الاستشراق عندما استوعبت الثقافات الشرقية القديمة: ثقافة فارس والهند والصين وغيرها. ويعرب المشروع عن تقدم «علم الاستغراب» في اكتمال ظهور الإرهاصات الأولى لهذا العلم. وخروج هذا الكتاب الموسوم (بمقدمة في علم الاستغراب)، في هذه اللحظة الراهنة، يدل على أن لحظة الإعلان عن النوايا قد تمّ تجاوزها، وأن الإرهاصات الأولى قد تمّ تحويلها إلى علم دقيق أوكد.

إنّما هي مهمة مجموعة من المثقفين لإعطاء مزيد من الأحكام، مهمة فريق عمل يغرس كل باحث فيها نبتاً. وقد تكون مهمة عدة أجيال برؤى مختلفة ولكن يظل التأسيس الأول لهذا الجيل، والمحاولة الكاملة الأولى هي هذه المقدمة في (علم الاستغراب).

الموقف الحضاري بأبعاده الثلاثة عند (حسن حنفي) يقوم على الثورة والتنوير، ثورة الفكر وتثويره من خلال تحقيق رسالته، وفي جبهة الموقف من التراث القديم أو الماضي يقوم على إعادة بناء التراث من منظور معاصر، ليساهم بما فيه من قوّة في مواجهة تحدّيات العصر وهموم الفكر والواقع، على سبيل المشاركة التاريخية والإسهام الحضاري، لا على سبيل ابتلاع الماضي للحاضر واحتوائه ما دامت الأمة تراثية تاريخية والعيش في إطار كيان مزدوج ذي انفصام نكد. وفي الموقف من الآخر تقوم العملية على ضبط العلاقة بين الأنا والآخر على سبيل النّدية والدراسة النقدية للآخر وثقافته، وتحجيمه التاريخي وردّه إلى حدوده الطبيعية، من خلال «علم الاستغراب»، وكما فعل قدماؤنا مع الشرق والغرب الحضاريين فتأثروا وأربوا وأبدعوا وصنعوا حضارة.

-٥-

علاقة مشروع «التراث والتجديد» بالثورات العربية الراهنة

ترتبط الثورة في تكوينها وبنيتها وحراكها بالسياق الاجتماعي والتاريخي العام الذي تتحرك فيه تأثراً وتأثيراً، وبمقتضى الأوضاع القائمة فكريًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وأمنيًّا وعسكريًّا وغيره، وبمقتضى إمكاناتها المتاحة وعياً وتنظيماً وقوّة في العدد والعدّة تختار الثورة المسلك الذي تسلكه، العمل في السرّ أو في العلن، طريق السلم والمطالبة أو طريق العنف والمغالبة، تركّز على عمل النخبة أم إشراك جميع الناس في العمل الثوري، تستهدف قلب الأوضاع تماماً أو تكتفي بالحراك الإصلاحي، كل ذلك ضمن خطة واضحة في مبادئها ووسائلها ونتائجها، وإلّا تتعثر وتُخمد.

الثورة إرادة جامحة توّاقة إلى الاكتمال والإنجاز والتحقق، لذلك تتحلى بمكارم الأخلاق، ولكونها حراكاً كونيًّا فهي تلبس دوماً الفضائل وتجعلها شعارات ومبادئ لها وفي مطالبها ونتائجها المنشودة، ترتبط الثورة بالحق والصدق والعدل والحرية والمساواة والنبل والشرف والإباء والشجاعة والبطولة والمجد والسؤدد وغير ذلك من المحامد لدى الفرد والجماعة معاً، ولكونها ضرورة وحتمية تاريخية فهي تتشبّه بكل ثورة ناجحة سابقة أو معاصرة لها صنعت الأمجاد والحريات والبطولات، تستلهم منها العبر وقوّة العزم على الدوام والاستمرار حتى الانتصار.

تعكس استراتيجية الثورة منذ ثار أول إنسان في الوجود حتى الآن إرادة الإنسان في الحياة، وحياة الإنسان ليست في مستوى المخلوقات الأخرى التي تعيش معه، فإرادة الحياة الإنسانية مقرونة بدور الإنسان وبرسالته في الحياة وهي خلافة الله على الأرض، رسالة على أشرف حال وأمانة في أعظم درجة ودور في أرقى مستوى، لذا فكل ثورة تنشد الأفضل وتطلب الأرقى وتسمو وتترفع عن كل ما هو دنيء في مبادئها وقيمها ومطالبها، فتواجه مصاعب وتحدّيات جمّة تعكس هذه المواجهة الصراع الجدلي الكوني بين الخير والشر في الإنسان، وتنتصر في النهاية قيّم الخير العليا على منابع الشرّ السفلى لأنّ الخير حقّ وصدق، والحقّ يُعلى ولا يُعلى عليه، فالحق اسم من أسماء الله وصفاته وأفعاله، والحق هو الله فوق كل الموجودات.

سنن الكون والحياة كثيرة، لولاها لاختل نظام الكون ولفسدت الحياة، والثورة فعل إنساني من سنن الكون ومن حتميات التاريخ اهتدى إليه الإنسان بحكمة الله وعدله ورحمته التي وسعت كل شيء لضمان النظام والعدل والتوازن وردّ الأمور إلى نصابها في نفس الفرد ووجوده وفي كيان المجتمع وفي الإنسانية جمعاء وفي الكون ككل، فالثورة بحق هبة من الله تعالى تردّ الإنسان إلى فطرته السليمة التي فطره الله عليها لا على غيرها في العقيدة والشرع والأخلاق والآداب وفي عمارة الأرض عامة.

الثورة والتثوير من أهم وأبرز خصائص «التراث والتجديد»، لذا فهو لا يتعارض البتة مع الحراك الثوري الراهن في العالم العربي، في منطلقه ومساره ومنتهاه، فهو يدعو منذ تكوينه حتى الآن إلى الثورة في وجه كل ما يعيق تحقيق الحرية والعدالة والتنمية والتقدم في العالم العربي المأزوم المتخلف، ويرفض كل موازنة متعسفة بين عالم أوروبي غربي عرف النهوض والازدهار الحضاري والحداثة منذ خمسة قرون وأكثر، وعالم عربي لم يدخل عالم الحداثة بعدُ إلّا استخداماً لمنتجاتها لا إنتاجاً لها وإسهاماً فيها، والحضارة لا تولد من منتجاتها، بل تولد من رحم الأصالة والإبداع والتغيير والتجديد انطلاقاً من الذات ثم المحيط الخارجي فالحياة برمتها. ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[٢٢].

يتسم «التراث والتجديد» بأنّه ثوري تثويري في الجبهات الثلاث التي ينفتح عليها: جبهة التراث والموقف الحضاري من الماضي، وجبهة الواقع والموقف الحضاري من الحاضر، وجبهة الأنا والآخر والموقف الحضاري من المستقبل، كما يتصف المشروع بالثورية والتثويرية في التوجه الفكري العام الذي يشتغل فيه وفي الفلسفة التي يقوم عليها.

فالفكر الثائر المثوّر يتجاوز جمع منتجات حضارات أخرى إلى تحريك الواقع وتغييره

---

(٢٢) سورة الرعد:الآية ١١.

بالعلم الذي هو دعوة ورسالة وبحث وليس بحثاً صرفاً، كما يتجاوز تبرير الواقع وتسكينه إلى تفجيره من الداخل والخارج وتحريك الطاقات المخزنة فيه، والواقع مفعم بعوامل الحركة والتقدم والرقي، كما يتجاوز الإعراض والانعزال عن الواقع والتاريخ والمستقبل؛ لأنّ رسالة الفكر والثقافة تقتضي الاشتغال بثلاثية الموقف الحضاري في الزمان والمكان، تحرّك قوى وطاقات كل طرف فيها، الأمر الذي يصب عليه «التراث والتجديد» اهتمامه ويسعى إليه، وبالتالي ففلسفة «التراث والتجديد» تقف إلى جانب الثورات العربية وتؤيدها وتدعو إلى حمايتها فكراً وقيماً ومساراً ومكتسبات، وتمثل المرجعية الفكرية والنظرية والفلسفية للحراك الثوري الاجتماعي الراهن في البلاد العربية، ويجيب صاحب «التراث والتجديد» ردًّا على سؤال حول علاقة مشروعه بثورات الشباب العربي في أيامنا: «الشباب هم بالفعل يواصلون بالعمل ما حاولت أنا تأسيسه في النظر»[٢٣].

على الرغم من مفاجأة الحراك الثوري العربي الشبابي الراهن للمثقفين والسياسيين والمفكرين، لكن لم يكن مقطوع الصلة بالثقافي والسياسي، فالكثير من التحليلات الفكرية والسياسية والثقافية دلّت على بلوغ مستوى الضغط درجة الانفجار في الكثير من البلدان العربية دون التنبؤ بوقت وقوعه. وفي هذا الإطار جمع «التراث والتجديد» في موقفه الحضاري الثوري التثويري بين الفكر والتراث والواقع والآخر وفق منظور فلسفي يتفق والثورات العربية الراهنة، سواء بالنسبة لرسالة الفكر والثقافة في تحريك الماضي والحاضر وحساب المستقبل، أو تثوير التراث من منظور راهن ومنهج معاصر، فمن العقيدة ولاهوت الدين إلى الثورة والرفض والمقاومة ولاهوت تحرير الأرض والتنمية والتقدم، ومن النقل عبر التراث الذاتي أو الوافد القديم والحديث إلى الإبداع والتجديد، ومن النص عبر التصور الرأسي للعلاقات إلى الواقع عبر التصور الأفقي في الحياة، ومن الفناء عبر التصوف الكلاسيكي إلى البقاء عبر تصوف الثورة وتصوف التحرير والحرية وتصوف التنمية والتقدم وغيرها.

أما الطابع الثوري التثويري للواقع فيتجلى في اهتمامات «التراث والتجديد» في كتابات عديدة منها «حصار الزمن» و«هموم الفكر والوطن» وغيرها، ويتم تثوير الواقع وتتحقق الثورة فيه بمظاهر الفكر والثقافة التراثية والمعاصرة، الدين والعلم والفن والفلسفة والسياسة والتقنية وغيرها، ويحتاج الواقع إلى نظرية تفسره، ونظرية تفسير الواقع تمثل الجبهة الثالثة في مشروع (التراث والتجديد)، الهدف من النضال في هذه الجبهة تحويل الوحي إلى علوم إنسانية والربط بين الواقع والوحي في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والاجتماعي، وفي البيان النظري للمشروع يظهر مشروع نظرية التفسير بأقسام ثلاثة: المناهج والعهد الجديد والعهد القديم، فالأول محاولة لتجاوز مناهج التفسير

(٢٣) حوار مع حسن حنفي، برنامج قريب جدًّا، قناة الحرة TV.

التي عرضها تراثنا القديم، والثاني محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ، أما الثالث ففيه يتم تحليل العهد القديم المقدس عند اليهود، وما زال المطلب قائماً لمواجهة أهل الكتاب بمواجهة مخاطر الاستعمار والصهيونية.

وفي الجبهة الثالثة المرتبطة بالمستقبل تتحقق الثورة بالتخلص من تصور جدلية الأنا والآخر ضمن ثنائية الجهل والعلم، الضعف والقوّة، الشر والخير، الظلم والعدل، الباطل والحق، الفلسفة والتصوف، المعقول واللامعقول، العلم والشعر، الثبات والتغيير، الإرادة والعادة، المحسوس العيني والمثال أو الأنموذج، الإبداع والاستهلاك، بين أمة تسير في المقدمة تقود الركب الحضاري وأخرى تسير في المؤخرة تعاني التخلف والانحطاط، إن صراع الموروث مع الوافد أدى إلى عجز الذات على معرفة أناها وعلى مواكبة العصر وتحدياته، والتحدي القائم أمام الجيل القادم في مستقبل الثقافة العربية ليس في الصراع بين نموذجي التراث والوافد الغربي، بل في تحويل الغرب إلى موضوع للعلم وتحجيمه ورده إلى حدوده الطبيعية، وهي مهمة علم الاستغراب في مقابل التغريب والاستشراق كأسلوب للطغيان والطمس.

إن استقامة علم الاستغراب بالنهوض به من طرف الباحثين على عديد من الأجيال يؤدي إلى احتواء الثقافة الأوروبية بيئةً ونشأةً وتكويناً، ويتحول الدارس إلى مدروس والذات إلى موضوع، وعلى أنها تاريخ وليست في منأى عن التاريخ، وتُرد إلى حدودها الطبيعية وتزول فيها صفة العالمية ويُفسح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية، فتنمحي عقدة النقص في الأنا ويُدحض مركب العظمة في الآخر، فيُعاد تدوين التاريخ وتبدأ فلسفة جديدة للتاريخ، فينتهي الاستشراق وتتحول ثقافات الشرق من موضوع إلى ذات، ويتحقق التناوب والتعاون على التجديد الحضاري.

يظهر من تحليل صلة «التراث والتجديد» كموقف حضاري ضمن مشروع حضاري ضخم بالثورة على مستوى الفكر والثقافة وطيدة، لأنّ الثورة هي الطابع المميّز لكل جبهة من جبهاته، والثورة فيه على المستوى الفكري والنظري لا تتعارض مع الثورات العربية الراهنة على القمع الفكري والاستبداد السياسي والفساد الاجتماعي، لكن استخدام شبكات التواصل الاجتماعي وسرعتها المذهلة والخلل في صلة الثقافة بالسياسة وفي علاقة الفكر بالحكم وفي علاقة الشباب بالمفكرين والفلاسفة في العالم العربي هو الذي حالين بين ثورة الشباب والنخبة المثقفة وإن تلقت وتتلقّى الثورات الشبابية كل الدعم والتأييد من قبل المفكرين والعلماء، فما دعا إليه «التراث والتجديد» منذ نصف قرن من الزمن نهض به شباب الحراك الثوري الراهن في أشهر معدودات وفي الجانب السياسي من منه وهو جزء محدود مما يطلبه المشروع ويسعى إليه.

□ خاتمة

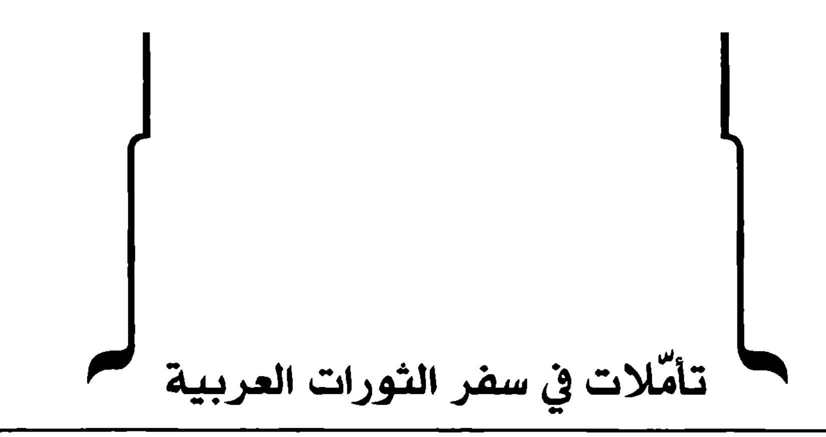
الموقف الحضاري عند (حسن حنفي) مرتبط بفلسفته ككل وبمشروع (التراث والتجديد)، وهذه الفلسفة يغلب عليها الطابع التحليلي النقدي، وهذا يظهر في سائر الكتابات من مقالات ومؤلفات وحوارات لدى صاحب المشروع، كما سيطر عليها التكرار، والذي يكون في حالات عديدة مشروعاً ومطلوباً تقتضيه الحاجة إلى الدقة والعمق والتفصيل، والمشروع كما يتميز بالتثويرية فهو ضخم مفتوح على أكثر من جبهة، من الصعب إتمامه ومن الصعب تطبيقه، خاصة إذا كانت عناصره وجبهاته متكاملة من الناحية النظرية، فلا يكفي تحقيقه بجزء أو مجموعة من الأجزاء دون غيرها، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالتخلف والانحطاط وضرورة التخلص من ذلك، فالأمر يحتاج إلى المشروع بأكمله.

وطابع التثوير فيه ارتبط بكل موقف في كل جبهة، فالأول التثوير فيه هو الثورة في وجه التراث القديم كما هو في القديم وحسب ما يراه العصر بإعادة بناءه وصياغته وفق مقتضيات العصر. أما التثوير في الموقف من الآخر في الجبهة الثانية يكون بدراسة التراث الغربي ونقده وردّه إلى حدوده الطبيعية من خلال علم الاستغراب. أما التثوير في الموقف من الواقع في الجبهة الثالثة من خلال نظرية التفسير التي تقوم بالتنظير المباشر للواقع.

لسنا ندري إن كانت محاولة إعادة بناء التراث القديم ستنجح، خاصة وأن التراث ضخم وغزير، والمواقف منه متعددة، وهل تجد المحاولة حيّزاً لها في الواقع أم تبقى مجرد إعلان عن نوايا ومبادئ؟!. وعلم الاستغراب كعلم يقوم في مواجهة الاستشراق وفي مواجهة المركز وتحويل الحضارة من المركز إلى الأطراف، وهو أمر ممكن نظريًا ومن خلال الكتابات لكن هل هو أمر ممكن في الواقع؟ كما أن الحضارات السابقة أخذت من الحضارات التي سبقتها؛ لأن الحضارة والعلم لا وطن لهما حيثما كان الإنسان وُجدا، هذه الحضارات لم تربط مصيرها تكويناً ونشأةً بمصير حضارة ما، فالتفاعل الحضاري كان طبيعيًا وبديهيًا. وتحليل الواقع في العالم العربي والإسلامي المعاصر بلغة هذا العصر، ولغة العصر من روافدها ثقافة الآخر وفكره ومناهجه، فهو معنا باستمرار في حركة الفكر والفلسفة والفرد والمجتمع، العلم والدين، العقل والنقل، فكيف يصبح الآخر هو الموضوع المدروس وتصبح الأنا الذات الدراسة بسهولة ويسر في واقع متأزم ومريض، يسهل فيه الحديث ويكثر، ويقل فيه العمل وينعدم الإبداع.

على الرغم من الطابع الثوري التثويري لمشروع «التراث والتجديد» لم يستطع تحريك الثورة التي صنعها الشباب العربي درءاً للطغيان والفساد وجلباً للحرية والكرامة، وذلك

لفساد العلاقة بين المثقف والسلطة، بين المفكر وأفراد المجتمع، بين النخبة وشباب الأمة، بين النظر والعمل، وبين القول والفعل، لكن هذا لا يعني غياب «التراث والتجديد» تماماً عن الثورات العربية الراهنة، فهو حاضر في مرجعياتها الفكرية والنظرية أسساً ومساراً وغايات.



تأمّلات في سفر الثورات العربية

إدريس هاني*

لكي تكون الثّورة مبدعة، لا يسعها الاستغناء عن قاعدة أو فلسفة تعدّل الهذيان التّاريخي.

ألبير كامو

□ المثقّف والثّورة: من يلوم المثقف؟!

لقد كان المثقّف ولا يزال -وإن انكفأ وفضّل الصّمت- هو المعنيّ الأوّل بتفسير نظام الثّورة أو حتى حينما تصبح الثّور نقيضاً للنّظام أي تمرّد. لا يوجد مثقّف غير منتم بالمعنى الغرامشوي للعبارة، فصمت المثقف نفسه موقف وانتماؤه أوسع من الحزب. تأتي النظرة العالمة المفترضة للمثقّف دائماً في آخر المطاف لأنها غير معنية بفوران الأحداث مهما طغى سعارها. إنها مقاربة متأنّية وليست آنية. وفي التماسها العمق والمسكوت عنه تحاول الإحاطة بأطراف الحدث من جوانب قلّما همّت السياسي المنخرط في ضرب من الكتابات ترمي إلى التّحيّز والغلب واللاّموضوعية، لأنّ غايتها المساهمة في التأثير في الأحداث. فلتثقيف مقارباتنا لوقائع الربيع العربي لا بدّ من مساءلة المفاهيم حتى لا تحتوينا المعطيات الجامدة.

* hani_dayman@yahoo.com

تختبر مصداقية الثّورات عند مدى قابليتها لتعميق الوعي والخضوع لسلطان المفاهيم. المقاربة المفاهيمية مهمّة لأنّها تسمح وتوفّر إطلالة على الوقائع مع خفض الأصوات. أي كيف لنا أن نقارب ظاهرة الربيع العربي بعيداً عن استحقاقات الظّاهرة الصوتية العربية. وكيف تمّ استبعاد فكرة الثّورة كما استبعد معها مثقفوها المنتمون لتخرج علينا مجرّدة من دون ثقافة، أو لعلها تبحث لها على سبيل الاستدراك عن مثقّفين صيّادي جوائز ليمنحوها الشّرعية والمعنى من دون شروط مسبقة أو شقاوة نقدية؟! أليس بالأمس القريب كان المثقف منبوذاً بسبب ثورويته الجامحة؟! فَلِمَ اليوم يتم محاكمته على أنه عدميّ المذهب لا يحسن الإنصات إلى نبض الجماهير؟!

ففي عالمنا الصّامت ردحاً من الزمان، كان لا يزال هناك نوع من أشقى المثقّفين الذين استمرّ إصرارهم على الحلم بالثّورة. وهم طيلة هذا الزمان العربي المتدحرج والمتأرجح قدّموا كطائفة من الحرافيش التي تزاول وظيفة برد الكلمات. وكان ذلك من الأسباب الكافية لتهميش الثقافة والمثقّف. لقد كان المثقّف دائماً مولعاً بالثّورة ومستمتعاً بمناخها الرّمادي، ومنشغلاً -برباطة جأش- بهواجسها اللاّنهائية وشعرها المتمرّد على البحور المتشوّف للعبور. تمنح الثورة للمثقّف هامشاً لاكتشاف مدى جنونه وكذا لتصريف فوضويته.

خامرت المثقف في فترات موت الجماهير وتراجع غواية المثقّف العضوي نزعة الانطواء وعاد إلى يأس فرداني وقد وجد في لعن الجماهير والاستهتار بوعيها طقساً ثقافويًّا ومعركة استباقية وتعويضية ضدّ شيء حال دون الإعلان عنه عبثاً، لكنه تمّ الإعلان عنه قهراً: موت المثقّف! اليوم يعيد المثقّف اكتشاف مساحات أمل جديدة. يبدو حضور المثقّف بطيئاً وحذراً لأنّه مهجوس بثقل الواقع والمثال والتّاريخ والعقل ومفارقاته. فلا زال رهاب الفشل يستولي عليه ويحدّد خطاه. لكنه يخفي بكبرياء، عجزه عن استيعاب الحدث. يدرك المثقف أهمية التّاريخ لكنّ انتظاراته لا تختلف عن انتظارات الجمهور: انتظارات آنية ما فتئت ترسم دوائر يأس عارم من حوله؛ لأنّه مهما أظهر من جنوحه وجنونه، هو إنسان له مطالب وانتظارات. قد يكون كلّ مثقّف جانح ومجنون وحتّى عدمي لكن ليس كلّ مثقّف هو شهيد. وأسوأ أنواع المثقّفين هم من زرعوا كلماتهم فوق لا وعي مكثّف من فرط الرّضّات والجروح، وعي ثوري ومشاعر جبانة.

أيًّا كانت اللعبة وكيف ما كان المفهوم، فإن ما لا مشاحة فيه أنّ اللعبة لا تصنع تاريخاً. وما حدث حتّى اليوم على إيقاع فريد أشبه بنشاز في نغمة مثقّف يائس وجماهير نائمة قبل أن تندلع نار الحراك الجماعي في محيط مفعم باليأس والأمل، يجعل أنّ ما ليس في مقدور أحد أن يفعله، هو إعادة عقارب السّاعة إلى الوراء، وإعادة المثقّف مرّة أخرى إلى خلوته الرّمادية والجماهير إلى خوفها الأوّل!

◻ لا مشاحّة في الاصطلاح

يصبح هذا أمراً مقبولاً فقط حينما تكون المفاهيم في منأى عن الاستعمال المغرض. وسيكون الأمر كارثيًّا حينما نتحدّث عن معركة المفاهيم التي هي عنوان لمعركة الوعي. هنا نقول: ثمة بالفعل مشاحة في الاصطلاح. حين تصبح الفتن ثورات والثورات فتناً، أو حينما تصبح المقاومة إرهاباً والإرهاب مقاومة، أو حين يصبح التّطرف اعتدالاً و الاعتدال تطرّفاً وهلم جرّا. وعليه، يصعب على الباحث في أسباب وحقائق الأحداث الجارية في المنطقة العربية القبول بالعناوين كما تروج في وسائل الإعلام على سبيل البراءة. ومن هنا لا يكون من قبيل المعطى عبارة «الثورة» و«الربيع العربي» وسائر توابعهما، نظراً لما تثيره هذه المفاهيم من إشكاليات كثيرة. فحتى إن سلّمنا بكونها ثورات وليست احتجاجات، فإنّنا لن نسلم بأنّ فاعليتها ومفعولها كان واحداً في سائر أقطار البلاد العربية أو واحداً على طول الخط في مسار احتجاج البلد الواحد. فوجود مفارقات كثيرة بين تجربة وأخرى ومنعطفات عديدة في التجربة الواحدة، يؤكّد على أنّ السياسة حاضرة في التوزيع الجغرافي والأيديولوجي لهذه الاحتجاجات. وقد يعنينا كثيراً الاهتمام بالعامل الخارجي ودوره في شحن تجربة دون أخرى، ما دام ذلك أمر ثابت في تقدير العلاقات الدّولية القائمة على المصالح.

من الطبيعي أن تخضع الدّيمقراطية المحلّية لاشتراطات خارجية بما أنّ الدّولة الحديثة المحلّية نشأت في قلب تلك الاشتراطات. الدّيمقراطية المحلّية ليست حرّة بل هي مشروطة ككل منجزات دولة مرهونة في بنية التّبعية.

وأيًّا بلغت أهمية المقاربات الأخرى فهي لا تحجب أهمية العامل الخارجي؛ ليس ذلك نتيجة لتطوّر أنماط التّداخل بين الدّول فحسب، بل لأنّ حقائق الاجتماع هي نفسها وسائل امتلكتها المؤسسة الاستعمارية واستعملتها في غزو وتطويع وتأبيد تبعية المحلّي. السوسيولوجيا والأنثربولوجيا علمان وظيفيان تطوّرا بشكل لافت كعلوم للاستعمار وكعلوم للسّلطة والسّيطرة. فالعامل الخارجي هو نفسه لا يتمثّل حقائق الاجتماع المحلّي إلّا بمقاربات اجتماعية وثقافية.

ويعنينا هنا الحديث عن الدوافع والأهداف والعوامل الاجتماعية والثقافية والتّاريخية للثّورة أو ما هو قريب من معناها كالاحتجاج والتّظاهر. وأهمية ذلك تكمن في إمكانية تحقّق مطالب المجتمع الثّائر أو المحتج. فقد تكون هناك دوافع اقتصاد-سياسية تجعل القوى الخارجية لا تراهن على دمقرطة كاملة للمجتمعات النّامية وإن تعاطفت معها تعاطفاً بارداً وذا طبيعة بروباغوندية تخدم في الغالب مصداقيتها السياسية إزاء مجتمعاتها، فإنّ دوافع سوسيولوجية وثقافية وتاريخية من شأنها أن تحول دون تحقيق الديمقراطية الكاملة في هذه

البلدان، حتّى لو تظاهرت تلك المجتمعات وتمثّلت الشعار الديمقراطي بمشاعر رومانسية فائقة. هنا لا يتعلّق الأمر بحكاية الرّبط الأيديولوجي بين الدّيمقراطية والثّقافة، بل يتعلّق الأمر بمعيقات ثقافية إلى جانب معيقات سياسية واقتصادية عادة ما يصار إلى إغفالها في مسارات نشدان الدّيمقراطية. ومن هنا ظل الفهم الخاطئ والسّاري في البلاد العربية، أنّ الديمقراطية مطلب لا يتحقّق إلّا بالثورة على النظام وإسقاطه.

وأمام هذا التبسيط يكمن اعتقاد شبه مسلّم عند هذه الجماهير بأن الديمقراطية عملية مبسّطة ومعطى بديهي ليس له من عوائق سوى النّظم الفاسدة. بينما لا أحد من طلائع الاحتجاج التفت إلى أنّ الرهان على الديمقراطية هو أعقد من ذلك بكثير، وهو يتعلّق بثورة المجتمع على نفسه؛ وليس النظام في نهاية المطاف سوى انعكاس لصورة المجتمع. ويظهر ذلك بوضوح حيث متى بلغ قادة الاحتجاج إلى دواليب التدبير الحكومي أو حازوا على رئاسة الدّولة حتى يبدأ العدّ العكسي للصورة المخملية عن الوعود، ويفسح المجال أمام ضرب من واقعية الخطاب والحديث عن الممكن، أي عن السياسة. لندرك بعد أن نقف على أطلال الدّول بأنّ الدّيمقراطية لا تعني فقط ذلك الإجراء الذي نمارسه بأشكال كرنفالية موسمية عند صناديق الاقتراع، بل هو ثقافة ومأسسة وتغيير جذري يمسّ العمق السياسي برمّته واهتمام فائق بالأقلّيات قبل الاهتمام بسلطان الأغلبيات. وإلاّ فهي نوازع الاستبداد مدثّرة بلباس ديمقراطي منقوص وهشّ ومراوغ وملغوم.

ويأتي تعبير الربيع العربي ليمنح إيحاءً مجازيًّا بأن عهد التحولات الكبرى قد حلّ بالمنطقة العربية. ليؤكّد على أنّ الأمر يتعلّق بنوبة من نوبات التّاريخ كما حدث في أوروبا الشّرقية. لا أحد اهتمّ بأوّل مستعمل لعبارة الربيع العربي. تلك هي طبيعة الجماهير لا تلتفت إلى الكثير من التفاصيل الغامضة. كان لواضع العنوان رسالة غير بريئة في تقدير اللعبة الدّولية. أما من جهة استقبال هذا المعنى فإنه يرتكز على قوّة التّمثل والإيحاء، بينما لا شيء يؤكّد على مدى تشابه التجربتين ومساراتهما. بايدن نفسه عبّر عن خشيته أن يتحوّل الربيع العربي إلى شتاء.

في المعالجة الفلسفية والاجتماعية والتّاريخية لهذا الذي يجري في المنطقة العربية لا يسع النّاظر القبول بالمعروض على السّطح من باب لا مشاحة في الاصطلاح. لأنّنا هنا نقف أمام جزء من اللعبة التي تسعى إلى حجب الوقائع وتزييف الحقائق. فحينما يكون الاختلاف في الاصطلاح نزوعاً جزافيًّا يمكن الحديث عن القاعدة المذكورة، بينما حينما يكون الاختلاف في الاصطلاح نابعاً من مخطط مدروس وتدبير محكم يكون من الواجب التدبير الاحترازي للمفاهيم.

□ الثورة والتحرر

الثورة والتفكير في الثورة موضوعان قديمان قدم الاجتماع البشري ومسار العلاقات غير العادلة بين السّادة والعبيد. في ذلك العهد العبودي عرف العالم سلسلة من التّمردات وصلنا منها الكثير. وما لم يصل قد لا يقلّ أهمية في تقرير تراجيديا الثورات الإنسانية. سبق التّمرّد التّاريخ نفسه لأنّنا لا ندري حجم التّمرد الذي سبق طفرات الإنسان الحضارية في عصور ما قبل التّاريخ غير المدوّنة. ومن الملفت للنّظر أنّ المؤرّخ المعاصر لثورات الربيع العربي يتحدّث عن شيء يبدو جديداً في تاريخ الثورات البشرية، ذلك حينما يقال: إنّ ثورتنا هي ثورات شباب!؟ وهذا تحصيل حاصل؛ لأنّ التّاريخ لم يحدّثنا يوماً عن ثورات شيوخ وعجزة! لقد ظلت الثورات منذ الأزل شبابية بامتياز. ولا غرابة في ذلك حينما نستحضر وجهة نظر بيزاريف العدمي الروسي كما استشهد به ألبيركامو في المتمرد، بأن الشباب والأطفال هم أكثر الناس عصبية. ويبدو أن شيئاً ما عارض هنا، ولكنه عامل إلهاء لفرض الجدّة على ثورات تعيد ربط الكائن بوشائج القربى مع براءته الأولى، ومع حرّيته في صورتها الأكثر تبسيطاً، تلك التي لا زالت الجماهير وفيّة لأصولها الطبيعية. هذه الحرّية التي تخيف حتّى الليبرالية الجديدة من حيث هي تحرّر قابل للرّقابة بالمعنى الفوكوني للعبارة. الخوف هنا من الحرية بمعناها التّمرّدي والفوضوي الذي يعيد طرح السّؤال بأقصى البداهة على مؤسسات الحداثة السياسية وفكرها. ماذا يعني أن تكون حرًّا؟ أن تكون ذلك الشّيء الذي تجده عندك ثم سرعان ما تجد نفسك محروماً منه فتسعى لانتزاعه؟ الحرّية هل هي حقّ طبيعي أم وضعي.. صفة أم جوهر به نقول: إنّ الإنسان حرّيّة؟ حرّية فعل أم تفكير وإرادة.. إرادة صامتة أم معلنة بها تتمظهر الحقيقة من خلال عقل الإنسان حينما يملك أن يجيب عن اكتشافه كما هو دون أن تتغيّر رغبته لقول الحقيقة؟ هل نملك أن نتحدّث عن الحرّية كما لو كانت شيئاً واضحاً معطى أم أنّنا سنصطنع أجوبة ونجعل الأمر في نهاية المطاف كما لو كان عبارة عن تشتيت الجواب وخلق متاهة من الإشكاليات بدل الأجوبة؟

يسعى جون بول سارتر لتخليص الحرّية من عوامل التّأثير الخارجي وجعلها إمكانية ذهنية عصية على التّرويض، أن يميّز بين حرّية الفعل وحرية الفهم والاكتشاف. في سياق ردّه على الفلسفة المادية وفكرتها الغامضة وعلى الرّغم من إشادته بأهمية النظرة الدّيكارتية للحرّية والتي تقوم على رابط روح العلم بروح الدّيمقراطية، فهو يزيد فكرة ديكارت حول تساوي قسمة العقل بين البشر، بلّة. يتعلّق الأمر هنا أيضاً بالحرّية من حيث هي الشيء الأكثر تساوياً بين البشر. الحرّية هنا بمعناها السارتري إرادة التّمييز والإجابة الطّيبة. من هنا لا مجال لأن يكون إنسان ما أكثر إنسانية من إنسان آخر؛ لأن الحرية هنا موزّعة بالسّوية على أفراد النّوع. هنا ترتبط الحرية بالفهم؛ فلا أحد يملك أن يفهم عنّي تماماً كما لا أحد

يملك أن يموت من أجلي[1]. على هذا الأساس لا إمكان للعوامل الخارجية إلّا أن تلاحق أفكاري. وحينما تؤثّر تلك الأفكار في مسار فهمي للأشياء فسألجأ إلى تغيير رغبتي وأسبب هزيمة لنفسي. فالحرية من هذا المنظور المستند -حسب سارتر- إلى نزعة رواقية أيضاً، ليست هي القدرة على فعل ما تحبّ بل هي إرادة المستطاع فعله. وليس شيء يوجد في قدرتنا غير أفكارنا[2].

من هنا يبرز السؤال: هل بالإمكان الحديث عن الثورة من دون الحديث عن الحرّية؟!

من الصعوبة بمكان إقناع الجماهير الثّائرة بأنّ الحرّية قابلة للتفاهمات والتفاوض ولم لا أيضاً قابلة للتجزيء. لكن أنماط الاجتماع المعاصر كما يتّضح في مظاهر الاقتصاد السياسي وليس في مسطور القوانين والمواثيق التي تتحدّث عما يجب أن يكون عليه التّحرر بوصفه أساس حقوق الإنسان، سندرك أنّنا بلغنا مرحلة النّفاق والضّلال والالتباس المعرفي تجاه استحقاقات الكينونة. وهل يوجد يا ترى التباس وضلال أكثر من أن نخادع أحاسيسنا؟! في أنماط العبودية النيوليبرالية الواعدة بمزيد من الخداع لأحاسيسنا ستضطرنّا الأزمات البنيوية التي يساهم التّدهور البيئي في تقليص فرص وتمديد آماد حلولها، تتساقط الأقنعة وتتمزّق حجب الخداع لتظهر ديكتاتورية رأس المال بأنيابها الحقيقية وهي تقطر دماً، كما يظهر العبيد مطوّقين بسلاسل لم نكن نراها. هنا من حقّ الليبرالية الجديدة أن تخلق ملهيات خطاب التّحرر بتجريم أنماط خلت كانت العبودية فيها تقدّم نفسها بأساليب متوحّشة وربما حمّلت الأديان كلّ هذا البهتان لعصر صناعة الاستعباد؛ فيما يمكن الوقوف على مظاهر الاستعباد في دين الرأسمال، حيث هناك تكمن تراجيديا الإنسان المعاصر: عبيد في صورة أحرار! فحيث أمكن هضم هذه الحقيقة، أي إمكان تجزيء الحرّية وإخضاعها للتقسيط واشتراطات سادة الرأسمال وإدارة الدولة الحديثة، أمكننا القبول بفكرة الثّورات التجزيئية. وسوف تظهر الثّورات الحقيقية داخل الميتروبول وفي مركز الرساميل الدّولي، ثورات أعمق من تلك التي نتصفحها في سفر الربيع العربي، لأنّ نكهتها في المراكز هي نكهة التّمرّد برسم الاقتصاد السياسي وليست حراك هواة تمرّد يتساقطون في منتصف الطريق بنكهات أيديولوجية ملوّنة. هناك يصبح التّمرّد على الديكتاتور الحقيقي: رأس المال. وللوهلة الأولى تبدو الجماهير الثّائرة تمارس حرّيتها في الآن نفسه الذي تعبّر فيه عن تمرّدها. وهي إذ تنظر إلى حرّيتها فحسب لا تحمل بالضّرورة تصوّراً واقعيًّا عن حرّيتها. الخيال يحلّ محلّ الواقع.

عند ألبير كامو نقف على تفكيك ثريّ لمعنى التّمرّد والثورة والحرية والواقع والعقل.

---

(1) جون بول سارتر: المادية والثورة، ص ٩٢، تـ: عبد الفتاح الدّيدي، ط ٢ آذار (مارس) ١٩٦٦، منشورات دار الآداب - بيروت.

(2) م، ن ص ٩٢ - ٩٣.

ففي نظره توجد الحرّية في مبدأ الثورات كلّها. هنا وفي زخم هذا الإحساس يتعذّر تصوّر الثوار للعدالة. يمكننا الحديث هنا عن الانتقام أو بالأحرى عن تلك العدالة العمياء. هذا الغياب لتصور العدالة عند الثّوار لا بدّ له من نهاية، أي لا بدّ أن تأتي اللحظة المناسبة لكي تقوم العدالة بإيقاف الحرّية، فتكون تلك هي اللحظة نفسها التي يعانق فيها العنف الثورة[٣]. فقبل أن توقف العدالة الثورة كان معمر القذّافي قد تعرّض لشرّ أنواع القتل والتمثيل من قبل الثّوار. وشيء غير مستبعد أنّ يسلّم الديكتاتور إلى الثّوار في زمن الحماس الثّوري والغياب الكامل لفكرة العدالة!؟ كان هنري ليفي إذن حاضراً بفلسفته في لعبة الحرب وقذارتها التي يتداخل فيها الحقّ والباطل، فلقد كان هنري ليفي وهو يراقب تدفّق الثّوار يستحضر بقوّة أنذاك أقاصيص سبارتاكوس ومتمرد ألبيركامو. وإن كان صدّام حسين لم يلق المصير نفسه، فلسبب بسيط، أنه لم يقع بين يدي الثوار، فيما كانت المحاكمة مطلوبة أمريكيًّا؛ لأنّ التحضير لتهريبه كان مقترحاً من سلطة الاحتلال.

□ الثورة ليست مجرد تمرد

وإن كان قد خلا منها معجم أندري لالاند الفلسفي فإنّ كلمة ثورة بارحت مجالها الفلكي الأول المعني بحركة الأجرام السّماوية لتصبح شأناً فلسفيًّا بامتياز. عن أصلها الفلكي لفت الانتباه كلّ من ألبير كامو وحنا إرندت وآخرين. حتّى لالاند نفسه لم يتطرّق لها إلّا في سياق جعلها المعاكس للتطوّر(evolution)، وبذلك جعل منها معادلاً للديمومة[٤]. بالعودة إلى المتمرّد حيث يميّز ألبير كامو بين الثّورة والتّمرّد، تعتبر الثّورة عودة إلى الحدود، والتاريخ حدّ من حدود الإنسان. بينما التّمرّد ينزع نحو تجاوز الحدود، أي تجاوز الثّورة نفسها. صحيح أن كامو كان قد ذكّرنا بأنّ الثّورة هي دائماً في حاجة إلى قاعدة أو فلسفة تعدّل هذيان التّاريخ. لكن ثمّة دائماً خوف من الانزياح. فعلى لسان سان جوست يعلن تجمّد الثورة ووهن مبادئها حيث لم يبق سوى قبّعات حمراء تعتمر بها المكيدة. لا مائز في نظر كامو بين الماكيز ساد وسان جوست المجايل له، فهذا يبرّر الإرهاب الفردي ولسان حاله: أثبتو طهركم أو ادخلوا السجون، وذاك يبرّر الإرهاب الفردي ولسانه: افتحوا السجون أو أثبتو طهركم. يجب إذن الحذر من تلك المعادلة التي ذهبت بجوست حدّ الإقرار بأنّ التّمرّد متى ما اختلّ فإنه يتحوّل من إفناء الآخرين إلى إفناء الذّات. ويزيد بأنّ الثورة كانت تهرع

(٣) ألبير كامو: الإنسان المتمرّد، ص ١٣٥، تـ: نهاد رضا، ط ٣، سنة ١٩٨٣، منشورات عويدات، بيروت - باريس.

(4) Andre llande: vocabulaire technique et critique de la philosophie; p 310 : 2er edition 2006 : presses universitaires de france/ paris.

نحو الطغيان لتصبح مجرمة. فالفضيلة بالذّات تتّحد مع الجريمة في أوقات الفوضى. وبتعبير كامو دائماً على لسان جوست، لا يمكن أن نسوس النّاس ببراءة.

نسائل هنري ليفي -بهلول الربيع العربي أو على الأقل الفيلسوف الذي أقحم نفسه في الحراك العربي- عن ماهية الثّورة فنقف على أجوبة غامضة.

هنري ليفي يتحدّث عن ثورات لم تنطلق من الوضوح. كان الهاجس يقوم على فكرة الفعل الآني لما ينبغي فعله دون التّحقق من المآلات. في كلّ جدله يحرص على ألّا يقع في متناقضات كلامه لذا يفكّر دائماً في الانزياح. هو في الموضوع اللّيبي صديق لشعب عربي لكنّه برّر كل جرائم الحرب التي تعرّضت لها غزّة من قبل الجيش الإسرائيلي الذي اعتبره الجيش الأكثر ديمقراطية في العالم. مكمن المفارقة في خطاب كاهن ثورات الربيع العربي هو أنه ملتقى لنزعة الفيلسوف والسياسي والمخبر ورجل الأعمال. هناك إصرار من ليفي على أن المسألة لا تعدو أن تكون توسّطاً ودردشة لم تدم أكثر من ثلاثة دقائق مع ساركوزي لتحقيق هذا الغرض. هنا يختار المثّقف استغباء العالم ولو تعلّق الأمر بمثقّفين مثله. فالعالم إذن قد يخضع لرغبة مثقف لا يناضل بل يهاتف أصحاب القرار. وبالتّالي يتبرّأ هنري ليفي من أي صفة رسمية تنسب إليه أو دور استخباراتي في مناطق التّوتّر والنزاع، بل وكما يؤكّد بمجاز غير مقنع أنّه نزل عليهم من لا مكان(٥)!؟ يهرب هنري ليفي إلى الميتافور وإلى الحديث عن المعجزة في تدبير الحدث وعن كلّ شيء إلّا عن مكانته في معادلة تمزيق الخرائط وتصفية الحسابات. يبدو أنّ هنري ليفي هو المعلّم، أو بالأحرى سوفسطائي الربيع العربي. فهو ينصّب نفسه معلّماً ومنظّراً ومجادلاً ولو غير مقنع وصاحب خطاب مفعم بالمغالطة.

الجدل والمال والدعاية هي عناصر أساسية في المعلّم السوفسطائي. فالسوفسطائي يستعمل مناخ الدّيمقراطية لتصريف مغالطاته لكنه ليس صانع أصول الدّيمقراطية. وهو يتنقّل من مدينة إلى أخرى بحثاً عن المال.

لا نريد هنا أن نمضي على تفاصيل العلاقة التّجارية بين هنري ليفي وصديقه محمود جبريل كما كشف عنها تيري ميسان، لكن دعنا نقف عند مثال المعلّم السوفسطائي وعلاقته بالدّيمقراطية في العهد الأثيني. وتماماً كما لا أحد يملك أن ينكر ما لهنري ليفي من أدوار في ثورات الربيع العربي لا أحد يملك أن ينكر ما للسوفسطائية من أدوار تاريخية في المجتمع الديمقراطي الأثيني. لكن هذا الدّور مرفوق بالاستعمال. كان السوفسطائيون قد بدؤوا في تعليم النّاس فنون الجدل. غياب اشتراكية التعليم هي ما جعل هؤلاء السوفسطائيين يدخلون ظاهرة المزايدة في التعليم: من يدفع أكثر هو من يتعلم ويتثقّف أكثر. الأغنياء

(٥) لقاء مع هنري ليفي: جريدة الاتحاد الاشتراكي، تاريخ ١٢/ ٣٠/ ٢٠١١، ترجمة وتقديم جبران خليل.

وحدهم بإمكانهم أن يتعلّموا. بينما السوفسطائي يتنقّل بين سائر المدن وليس فقط داخل أثينا الدّيمقراطية. انتشار الجدل السوفسطائي الذي استغل الديمقراطية الأثينية هو من ساهم في إفسادها وتكريس ثقافة النزوع المصلحي الفردي. لا يهتم السوفسطائيون بالديمقراطية ولا بالدّولة ولا بأي شيء غير أنّ همّهم تعليم فئة قادرة على أن تدفع لهم أجورهم. لذا بات المثل اليوناني: جمع بروتاغوراس من الثروة أضعاف ما جمعه فيدياس. ليس غريباً إذن ما قيل: إنّ كلّ مجتمع قد يظهر فيه سوفسطائيون همّهم لفت الأنظار وتحقيق مصالحهم الشّخصية[٦].

لا يوجد شيء عند هنري يخسره. فهو حتى في إجاباته يتحدّث كما لو أن كلّ أدواره ليست رسمية ولا صلة لها بمخطّط دولي. ولكن وبعيداً عن التّورط في الأحكام بناء على فكرة المؤامرة هناك ما يعطي هنا صورة واضحة عن أن ليس عند هنري ليفي ما يخسره. فهو يدير معارك ساخنة بمجرّد الإقناع والإشراف. نتساءل أي سلطة أمكنها منح هنري ليفي كلّ هذه القدرة على صناعة الحدث الدّولي؟!

ما يلفت هنا أنّ ثورات الربيع العربي واجهت تحدّيات القرصنة، ما جعل الإطاحة بالنّظم هي أسهل بكثير من إعادة بناء الدّولة بمعناها الثّوري.

ماذا نقصد بالمعنى الثوري؟

مما لا شك فيه أنّ الثورة ليست احتجاجاً فحسب، ولا هي تمرّد فحسب. إنها نقيض الفوضى. يمكن أن تأخذ الثورة نصيبها الكامل من العنف، كما يمكن للثورة أن تأكل أبناءها كما فعلت دائماً قبل أن تستقرّ على وجهتها الأثيرة، لكنها لا تقبل بالنهايات المبتورة. إنها ليست هدماً للنظام إلّا لبناء نظام بديل. هي بحث مضني عن النّظام. الثورة متجذّرة المعنى في علم الفلك كما التفتت حنا أرندت وكما التفت إلى ذلك أيضاً ألبير كاموا. بتعبير أوضح من كامو، هي حركة تقفل الحركة، انتقال من حكومة إلى أخرى. فما لا يكون كذلك هو إصلاح وليس ثورة. يمضي كامو بعيداً في تحديد المائز بين الثورة والتمرّد حينما يؤكّد على أنّ عبارة (هذه ثورة يا مولاي وليست تمرّداً)، تعني اليقين بمجيء حكومة جديدة. التمرد شهادة مضطربة بينما الثورة تعبير عن فكرة. أو بالأحرى عن إدخال الفكرة في التجربة التاريخية. لا يهمّ أن يكون للتمرد تاريخاً جماعيًّا لكنه ليس تاريخاً حقيقيًّا، بل هو بالأحرى تاريخ اقتحام وقائع بلا منافذ ومجرّد احتجاج مبهم. الثورة تدور مدار الفكرة وتكيف الفعل مع الفكرة وتعيد بناء العالم نظريًّا[٧]، من هنا حسب كامو دائماً فإن التمرد يقتل أناساً، بينما

(٦) الحديث عن السوفسطائي هنا مأخوذ بتصّرف من: الشعب والتّاريخ: هيغل، د. نازلي إسماعيل حسين، ص ١٨ - ١٩، دار المعارف بمصر ٢٠٠٤م.

(٧) م، ن ص ١٥٦.

الثورة تهلك أناساً وتهدم مبادئ في الوقت نفسه. ترسم هذه الحقيقة قناعة أشبه بالعدمية كما عبّر عنها كامو من أنه لم توجد ثورة بعدُ في التّاريخ، ولا يمكن أن توجد سوى ثورة واحدة هي الثورة النهائية[٨]. بهذا يبدو أننا في حالة انتظار، حيث لا شيء من تلك الثورات تحقق حتى اليوم، بل إن تاريخ البشر هو تاريخ تمردات ليس إلّا. إنّ ما يحدث هو سطحي للغاية حتى على صعيد التّحرّر. ففي نظر كامو لو حدثت تلك الثورة الحقيقية لما احتاج البشر بعدها إلى التّاريخ، أليس الثوار في نزعتهم لتوحيد العالم يتصرّفون كما لو كانوا على قناعة بنهاية التّاريخ؟ هنا يطالب التمرد بأن يكون ثوريًّا[٩].

▫ الوهم الكبير

لا تخلو ثوراتنا من أوهام إن لم نقل هي بؤرة لكبرى الأوهام. هنا يدفع الحماس المقرون بارتفاع كبير في منسوب مادة الآدرينالين في دم الثوار إلى الاعتقاد بأن نهاية التّاريخ هنا تصنع، بل ثمة الحقيقة تنحت صورتها إلى الأبد. حينما تفقد الثّورة مدلولها الحقيقي يكون من المتوقّع أن يتمّ تحويرها من قبل السّادة، وأحياناً لا شيء يتغيّر سوى أنّ قادة التّمرّد يمكنهم أن يعيدوا إنتاج سلطان السّادة بكيفية لا تخلو من إثارة. يمكننا الحديث في هذا السياق عن أنّ ما يجري حتّى الآن في المنطقة العربية هو فورة احتجاجية مضاعفة لم تبلغ مقدار الثورة بمعناها التّاريخي والاجتماعي والثقافي، ولكنها أيضاً ليست مجرد احتجاج عابر لم يترك أثراً على البنية السياسية والاجتماعية والتّاريخية. إذا جاز لنا أن نتحدّث عن خضراء الدّمن التي قال عنها صاحب الدعوة ﷺ، هي المرأة الحسناء في منبت السوء، فإنّ ذلك هو شأن الاحتجاجات القائمة في البلاد العربية؛ أشبه ما تكون بالثورة في منبت لا يتّسع اجتماعيًّا وتاريخيًّا إلّا إلى مستويات من الاحتجاج لا تقضّ البنى ولا تغيّر المحتوى، الثورة في منبت الصفقات. أمّا الربيع العربي فهو عنوان مغرٍ بقدر ما هو مغالط، في بيئة عربية لا تتوفّر على الفصول الأربعة. فلا ربيع من دون شتاء. بينما كان أولى أن يكون المختار من بين العناوين الممكنة أن نتحدّث عن قلاقل عربية جاءت نتيجة تفاعل عوامل شتّى بقدر ما تناهت في مستوى الصّدمة والتعبير لم تنفذ إلى العمق الاجتماعي والتّاريخي مما جعلها تتأرجح على أرضية الحسابات والصفقات بينما بدا شبابها شبه أيتام وهم ينظرون إلى ثوراتهم تسرق أمام أعينهم، ومصائرهم تخضع لقواعد اللّعب السياسي.

---

(٨) م، ن، ص ١٥٦

(٩) م، ن، ص ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨.

▫ التّحكم العلمي بالتمرّدات

ككل القضايا المعروضة على الفكر، لا بدّ من التمييز على طريقة باسكال بين ما كان فكراً هندسيًّا وآخر مرهفاً. ومهما بدا من سعة التفكير الهندسي فقد يكون من المهمّ أن نؤكّد على أنّ الفكر المرهف الذي ينفذ إلى عمق الأشياء على ضيقه وحدّته هو أهم من سعة الفكر الذي لا يتمتّع بتلك الخاصية. أعتقد أنّ باسكال اهتدى إلى سرّ آخر من أسرار التفكير. وكذلك بات واضحاً أن التفكير في قضايانا بما فيها حرّيتنا وثورتنا لا بدّ أن تخضع للتفكير المرهف لا التفكير الهندسي الذي يعيد ترتيب الأفكار كما لو كانت أشياء محدّدة سلفاً.

لقد مرّت ثورات من مجالنا العربي تحدّثوا عنها كما لو كانت ثورات تاريخية حلّت في وقتها. ومنحوها معنى جغرافيًّا حينما أطلقوا عليها عنوان الربيع العربي. الجغرافيا السياسية الملتهبة للمنطقة هي الأكثر بعداً عن التصريف في مقاربة حقيقة الثورات العربية. هناك استهانة كبرى بعصر الثورات الكبرى وإصرار على الحديث عن قطائع في معنى وصيرورة الثورات الجارية اليوم. هنا لم يعد من أهمية لاستحضار تجارب الماضي أو الحديث عن صيرورات. أحياناً لا يؤخذ من سلطان التّاريخ سوى الحدث باعتباره حدثاً تاريخيًّا وليس لحظة مهمّة في مسار تاريخي طويل. كما يؤخذ في العادة من سلطان الجغرافيا أن حدثاً كبيراً يجب أخذه على غموضه، في مجال يستحقّ أن يتعرّف على ثورته. أشياء كثيرة هاهنا منقوصة. وكبرياء الثورات العربية المعاصرة تجعلنا لا نقف على عمق الجدل الذي جرى على هامش عصر الثورات الكبرى. لقد خضعت الثورة الفرنسية والأمريكية والروسية لأقصى النقاش والنقد في حينها، ما جعلها أقل قدسية من الطريقة التي تقدم بها الثورات العربية اليوم نفسها لمجتمعاتها وللتاريخ. حول الثّورة كتب لينين الكثير عن سوء فهم مغزى دياليكتيك الثورة والمغزى الذي أكّد عليه ماركس لا سيما بضرورة تخفيض المرونة في عهد الثّورة إلى أدناها. هل يا ترى لذلك المعنى صلة ما بما يحصل اليوم في عهد ثورات لم تخل من سياسة الصفقات التي تعتبر في المعجم التقليدي للثورات خيانة بامتياز؟ لم يكن أعداء الثورة في يوم ما هم خصومها واضحي الملامح والمواقف. بل كان أعداؤها الأكثر مثاراً لخيبات الأمل هم خونتها. إنّ للثورة هي الأخرى آفات، أحياناً تنبت معها كأوراق برّية. وحينما تسبق الثورة تاريخها المقرّر تكون أشبه بولادة قيصرية قد تسفر عن مولود هشّ ضعيف إن لم تتداركه العناية. ولا أخطر على الثورة من السّذاجة!

يفرض علينا سؤال بسيط لكنه يلخّص القصّة كلّها: ما الذي جعل كلمة ثورة تفقد كلّ شحناتها من رهاب سنوات من التدجين الممنهج للّغة والألفاظ، لتصبح أخطر عبارة بالأمس هي أصدق عبارة اليوم تحمل مشاعر التطمين، وقد تتعايش مع نقيضاتها في عصر

التّدجين إلى حدّ المفارقة!؟ هل لأنّ اللفظة خضعت لضرب من التفريغ الممنهج لشحنتها الأيديولوجية والعلمية على السواء، أم ثمة إرادة للتطبيع مع مفهوم ينتمي إلى جملة المفاهيم المقلقة للمجال العربي ؟

هنا لا بدّ من استعمال التفكير المرهف، واقتناص الدّلالات التي تعبر أحياناً فوق رؤوس الأصابع دون أن تحدث ضجيجاً. مهما أصرّت ثوراتنا على أن تبدو نبتاً أصيلاً في ربيعنا العربي، فإنّ قدرنا الجغرافي يجعل جغرافيتنا الطبيعية وكذا السياسية غير مهيّأة للفصول الأربعة. تملك جماهيرنا الكثير من القدرة على إحداث الصّخب وجعل حراس الاستبداد يفرّون إلى مواقعهم؛ لكنها لا تملك كلّ المعطيات وتقنيات تدبيرها وإمكانات صنع الحدث.

هنا لا مجال للحديث عن المؤامرة وإن تعلّق الأمر بحدث يدور حول مصير أكبر منجم للطّاقة العالمية. لا نستبق الوقت إن كنّا نعتبر أن الربيع العربي ما كان له ليأخذ هذه العبارة في الدّوائر الخارجية لو كان يؤدّي بالضّرورة إلى إنهاء فصول الهيمنة التّاريخية على المنطقة. فهناك معركة الأسماء والعناوين.

سبقت لعبة الألفاظ حوادث الربيع العربي وكأنها تمهيد لفظي لما ستشهده المنطقة وتكامل ديماغوجي مع ما ستؤول إليه الوقائع. فالثورة اليوم هي إرهاب بالأمس.. والمقاومون إرهابيون.. والحلفاء معتدلون بينما الممانعون أشرار!؟ معجم كيدي ارتهنت له سياسات العالم؛ لأن المتحكم في السياسات وألفاظها هو الاقتصاد السياسي. وكلّها تؤكّد أنّ مخاض الثورات العربية هو شكل من الممانعة ضدّ استلابها في عهد أمريكي جديد نراه هارباً من الشّرق الأوسط فيما هو يدبّر شكلاً مختلفاً من الالتفاف على مقدّراته. هنا تبدو مناطق المخاض هي الأكثر قدرة على الممانعة، خلافاً لما دونها.

ثمّة صراع أكبر من كلّ هذا الذي يحدث اليوم، تستعمل فيه كلّ تقنيات التمييع لمفاهيم التّحرر والدّيمقراطية والثورة إلى حدّ التشويه. إن كان العهد الأوبامي هو اللحظة التّاريخية التي رسمت بعناية لإنقاذ الولايات المتحدة الأمريكية من النتائج الخطيرة التي نتجت عن العهد البوشي، فهذا يجعلنا في صلب ما سعت إليه الأوبامية منذ أول بروباغوندا انتخابية لرجل اختير بعناية للتعبير عن سياسة مرحلة قادمة. الشخص الملوّن وذي الأصول الإسلامية؛ عناوين تسربت من هناك لتحتل صحافة العالم. خطب شاعرية في أسطنبول والقاهرة، والرهان على محو كره العرب لأمريكا، ومساعدة الثورات العربية حسب الاقتضاء، كلها مقتضيات العهد الأوبامي في سياسة أمريكية معروفة منذ نشأتها الحديثة بتقنية خاصّة للكرّ والفرّ.

ربما كان أريح للغرب أن يتعاطى مع مجتمعات عربية ديمقراطية على أن يتعاطى مع نظم مستبدّة. لكن ثمة أسبابا حقيقية لاستمرار هذا الموقف الشكيزوفيرني الغربي. فالعقد الاجتماعي الذي ينظّم الاجتماع الغربي لم يدرج بإصرار كبير كيفية تدبير تصرّف الغرب مع مجتمعات ما وراء البحار. ثم إنّ الدّيمقراطية الحقيقية في المجتمعات الثالثية عموماً تأتي بالتّحرر والنّدية والسّيادة والاستقلال، وهي أخطر العقبات في منظور الاقتصاد السياسي النيوليبرالي. فلا مخرج إذن إلّا بصناعة ديمقراطيات للاستهلاك العمومي خارج الحدود الطبيعية للغرب؛ ديمقراطيات شكلانية تساهم في تفكيك المجتمعات ودفعها نحو أنماط من الكونية الاستهلاكية. تحرير أسواق لا تحرير مجتمعات!

في المنظور الأمريكي الجديد، لم تعد المراهنة على النظم العربية التي أظهرت الكثير من الضعف والفشل في مواجهة الممانعة ذات الرصيد الشعبي الكبير. في تقدير الاستراتيجيا العميقة لا تمثّل إيران خطراً على المنطقة. نظرة أعمق مما في أيدينا تؤكّد على أنّ وجود إيران كان قد منع من أن تبلغ الثّورات العربية المنطقة الخضراء. فثمة ما يميّز في مجالنا العربي بين الربيع العربي والمنطقة الخضراء. يحيل الأول إلى المناخ وإلى الزمان بينما يحيل الثّاني إلى المكان. هناك فصل متعسّف بين استجابة الزمان واستجابة المكان لسؤال الثّورة. هناك منطقة خضراء لا يدخلها الربيع العربي. والسّبب هو الخشية من إيران. فهذه الأخيرة شكلت سبباً موضوعيًا لاستمرار نظم عربية. تحتاج واشنطن إلى إعادة توزيع سياسي وجغرافي للأحلاف بعد أن أصيبت سياساتها بالإحباط. لم تكن الفوضى الخلاّقة فكرة للفت النوايا بل سياسة ممنهجة أعطت ثمارها؛ لأنّه لا مخرج من هذا الجمود سوى بإعلان هذه الفوضى. حتى النّظم التي أدركت أنها لا يمكنها أن تستمر برسم الحليف الاستراتيجي للولايات المتحدّة الأمريكية تحاول اليوم إظهار نشاط غير معهود وبلاءً حسناً وإرادة سياسية على المغامرة، لأنها تدرك أنها أمام آخر فرص إثبات جدارة الاستمرار كحليف قويّ يصنع الحدث.

ولإدراك هذه الحقيقة لا يكفي أن نحلّل ضمن معطيات سياسية، بل يتعيّن استيعاب طبيعة اشتغال العقل الأمريكي ونظرته للتاريخ والجغرافيات؛ لأنّنا لا زلنا أسرى فهم مبسّط منشؤه طريقة اشتغال الاستعمار الكلاسيكي لا سيما الفرنسي منه. الحديث عن فرار أمريكي من المنطقة بفعل هزيمته الكبرى في العراق وأفغانستان، هو نصف حقيقة ما يجري اليوم. فالصعوبات التي واجهت الولايات المتحدة الأمريكية في المنطقة نتيجة تنامي عوامل الممانعة المحلّية جعل واشنطن ونظراً للوضعية الحرجة التي تمرّ منها سائر المنظومة الاقتصادية الغربية تفكّر في العودة إلى الشّرق الأوسط أكثر من ذي قبل كما تفكّر في تغيير نمطية الهيمنة وفق إمكاناتها الموضوعية. إن الأزمة الاقتصادية العاصفة في البؤرة العظمى للراسميل لا تسمح بالعودة إلى الوسائل التي تمّ نهجها عشية سقوط الاتحاد السوفياتي.

فاليوم توجد روسيا الطامحة إلى إعادة بناء الاتحاد الأوراسي، والصين التي تواصل نفوذها الاقتصادي العالمي، فضلاً عن قوى تعد بعالم متعدّد الأقطاب على أقل تقدير. لكن الأزمة الاقتصادية نفسها لا تسمح بأن تدير الولايات المتحدة الأمريكية ظهرها للشّرق الأوسط من حيث كان ولا يزال المصدر الأول للطّاقة. وقد يحدث ذلك في حالة واحدة: أن يصبح حلم الطاقة البديلة أقلّ تكلفة وأكثر نجاعة وتحقّقاً من مصادر الطّاقة التقليدية. وفي مثل هذه الحالة، لا يمكن أن يستمر التّدخّل بسبب إسرائيل؛ لأنّ لتاريخ هذا الكيان علاقة بتاريخ الطّاقة في المنطقة أيضاً.

فهل يا ترى نستطيع الحديث عن علاقة ما آلت إليه وضعية التّدخّل وأنماطه بأشكال التّدخل الجديدة التي تهدف إلى تغيير مجرى الثورات العربية؟ كيف يحدث هذا في زمن الهروب الكبير لواشنطن من مناطق التّوتّر في الشّرق الأوسط؟!

لكي نفهم ذلك لا بد من إعادة اكتشاف العقل الأمريكي في مختلف تمظهراته ونشاطه بعيداً حتّى عن ضجيج الحرب. لقد عوّدتنا هوليود عن كثير من صور الاقتحام والغزو والاستماتة، لكننا قلما اهتممنا بفكرة الهروب في الفكر والأدب الأمريكيين، مع أنّ ما يميّز الحركة الأمريكية أكثر هو طريقتها المتميّزة في الهروب. ففي نظر لورانس، يمثل كلّ من الرحيل والهروب موضوعاً أسمى للأدب. وهي النظرة التي جعلت دولوز يمنح هذه الثّيمة أهمية في تحليل خصائص الأدب الأنجلوساكسوني، بوصفه أدباً متفوّقاً على الأدب الفرنسي. وليست تلك هي المرّة الأولى التي يحدث فيها الحديث عن ضعف الأدب الفرنسي إزاء الآداب الأخرى. فكما حاول في فترة متقدّمة تولستوي تكريس صورة سلبية عن الأدب الفرنسي المولع بالرّداءة الأخلاقية كأدب انحطاطي فها هو من داخل فرنسا ينبري دولوز ليؤكّد تفوّق الأدب الأنجلوساكسوني على الأدب الفرنسي من ناحية الخيال واستيعاب الصيرورة. وتكمن أهمية الأدب هنا في أنه ديوان التفكير والعقل الغربي عموماً والأمريكي خصوصاً.

على هذا الأساس اهتدى يوماً إدوارد سعيد ليطوّق عقل الاستشراق بوصفه عقلاً فاعلاً في السياسة والحرب لكنه مستنبت من داخل المخيال الشعري والأدبي.

لفهم التّاريخ لا مندوحة من إدراك البنية. هنا، وعوداً على بدء، لا يعني الهروب حسب دولوز الخروج عن العالم، بل هو ضرب من المغادرة الموطنية (deterritorilisation). وهو المعنى الذي لا يفهمه الفرنسيون؛ لأنهم -في نظر الكاتب- يهربون مثل سائر الناس. ولا يعني الهروب الكفّ عن النّشاط بل لا وجود لشيء أكثر نشاطاً من الهروب. يستشهد الكاتب بعبارة جورج جاكسون: من الممكن أن أهرب لكن سأظل طيلة هروبي أبحث عن سلاح.

المثير هنا أنّ فكرة الهروب خادعة، وهي في حدّ ذاتها تشكّل حدثاً ينبغي التّوقّف عند دلالاته بما فيها الأكثر غموضاً والتباساً. فهناك شخصيات تصنع خطّ هروبها وثمة أخرى تصطنع من خلال خطّ الهروب[١٠]. في أي عملية هروب، يتعيّن أن نفترض بروز لاعبين جدد كما يحصل هذه الأيّام مع الهروب الأمريكي الكبير من الشّرق الأوسط؛ لاعب أتقن الهروب ولاعب أتقن ملأ الفراغ أو تأمين الهروب.

بالعودة إلى دولوز، فإنّ كلّ شيء في هذا الأدب يتعلق بالصيرورة والقفز والمرور والعلاقة مع الخارج. فالأدب الأمريكي هنا يعمل وفق خطوط جغرافية: الهروب نحو الغرب واكتشاف كون الشرق الحقيقي موجود في الغرب. الجغرافيا صيرورة في نظر دولوز. وهي ليس لها مقابل عند الفرنسيين. فهؤلاء مولعون بالإنسانية والتاريخ وهم عاجزون عن مزاولة الصيرورة ومهتمون بالبحث في مقولة الماضي والمستقبل التاريخيين. وفي الثورة تراهم منهمكون في البحث عن مستقبل الثورة لا عن صيرورة الثورة. لا يهم ما للهروب من صفات ونعوت. فهو في نظر دولوز متأمّلاً الأدب الأمريكي، بمثابة نوع من الهذيان. إنه شيء يشبه حركة الجن والشياطين، أي القفز ما أمكن فوق الفواصل. يورد هنا عبارة أوديب عن: أي شيطان قفز أعلى قفزة. لا بدّ من خيانة في خطّ الهروب. لكنها ليست خيانة كرجل غشّاش يصنع مستقبله بل خيانة أي رجل عادي فقد ماضيه ومستقبله[١١].

إذا تأملنا جيّدا في هذا النّمط من الهروب كما يعكسه الأدب الأمريكي سندرك أن أمريكا تعيد اكتشاف الشرق الأوسط من خلال شكل مختلف من الغزو. تريد أن تغزو غرباً بديلاً عن الشرق، أي شرق أوسط جديد لا زالت تنظر إليه كشطر أمريكي. ويمكن للثّورات أن تلعب هذا الدّور متى سمح للتّمرّد بأن يخرج عن حدّه على أن يؤدّي مهمة تاريخية يكون فيها الحدّ الأدنى من الانفراج الصوري في العلاقة بين السلطة والمجتمع هي العمولة المستحقّة في هذه اللعبة التي تجري فصولها اليوم. العودة هنا لا تصنعها الثورات بل تقود إليها الثّورات المضادّة. ومن الطّبيعي أن تكون الجماهير التي استيقظت على معنى مختلف وقفت أمامه بنوع من الدّهشة في بداية الأمر قبل أن تدرك أنّ ثمّة مساحة رخوة للمضيّ بالتّمرّد إلى حدّ إسقاط نظم معيّنة وليس سائر النّظم مع أن معظمها مدين للنّزعة الباترياركية نفسها. من الطبيعي إذن أن تقوم الثورة المضادة، أو بتعبير أدقّ أن يتمّ التحكّم بمسارات التّمرّد إذا أدركنا، فضلاً عن خدعة الهروب الكبرى، نوعية الوعي الذي يضيء للجماهير طريقها.

(١٠) جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص ٥١، تـ: عبد الحي أزرقان - عبد أحمد العلمي، ١٩٩٩م، أفريقيا الشّرق، المغرب

(١١) م، ن، ص ٥٦.

فإذا كان ما يميّز ثورات الربيع العربي هو غياب قيادة حقيقية فهذا بقدر ما يستغفل الجماهير بأنّها تنحت نمطاً مبتكراً من ثورات بلا قيادات تاريخية، فهو يثير مشكلة حدود الوعي الجماهيري، ما دام أن التّحكم بالتّمرد يجد المهمّة أسهل في غياب القادة التّاريخيين الذين يكمن دورهم التاريخي في تنظيم حركة الجماهير ورفدها بزخات من الوعي، فالقيادة تخوض معركة من نوع آخر، معركة الوعي لحماية الثورة من الثورة المضادة وحماية الثوار من الانتحار. أن تكون ثورات الربيع العربي من دون قيادة تاريخية هو مطلب شكّل وسيشكّل قشرة موز تحت أقدام الجماهير المهرولة. وفي بعض الحالات يستطيع اللاعب والمتحكّم بالتّمرّد أن ينتج قادة على مقاس المتحكّم بالثورة لا على مقاس الثورة.

نحتاج إلى فهم جانب من سذاجة فكر الجماهير لتكتمل الصّورة. فالعيب هنا لا يكمن في أفراد الجماهير بل في وعيها الجماعي. ففي الجمهور أذكياء وعقلاء ما لم يغرقوا في الحشد. لكن ما أن يتصرّفوا كجماعات حتى يغلب الوعي الجماعي على الوعي الفردي. في سائر الثّورات شكّلت القيادة التّاريخية عقل الثّورة. ففي حمأة تفاعل العقل الجماعي للجماهير المندفعة يوجد عقل يفكّر للجماعة كما لو كانت جسماً واحداً. بخلاف ثورات اليوم هي ثورات مقطوعة الرأس، جسد منشطر على نفسه يتحرّك بهذيان جماعي وبخيّال بالغ العناد؛ تخيّل أي كارثة تلك إن كنّا سننظر إلى ما يحدث من خارج تحكّم عواطفنا! إنّ المسافة الفاصلة بين علم النفس الفردي وعلم نفس الجماهير هي نفسها المسافة بين غوستاف لوبون وسيغموند فرويد. بين الغريزة الفردية وبين الغريزة الجماعية. لكن ما يبدو لي غير واضح تماماً هو هذه النزعات التي تتأرجح بين أقصى الفردية وأقصى الجماعية. لنتساءل مثلاً حول ما إذا كان الفرد يفقد كل نزعاته الفردية وسيكولوجيته حينما ينصهر في حراك جماعي؟ إلى أي حدّ يمكننا أن نفترض أنّ الفرد في الجماعة لا يفعل أكثر من التعبير عن سيكولوجيته الفردية العميقة؟ بل إلى أي حدّ يمكننا الافتراض بأنّ السيكولوجيا الجماعية هي مجرّد إمكانية كامنة في سيكولوجيا الفرد نفسه؟ ما الذي يجعل الفرد يفقد الكثير من طاقاته الاحتجاجية بمجرد ما يعتزل الجماعة؟ فالجماعية هي في حدّ ذاتها غريزة إنسانية على أساسها يقوم الاجتماع. لكنّها لا تستغني عن التّعقل الفردي. ليس للحشد منطق أرثميطيقيّ. ليس هو مجموع عدد الأفراد مع حفظ تعدّديتهم الفردانية. إنه انصهار في ذات جماعية جديدة تختلف عن سائر الذّوات المكوّنة للجماعة.

كان ابن خلدون في علم العمران البشري أميل إلى ما سيذهب إليه غوستاف لوبون بعد قرون. فابن خلدون لم يمنح للجماهير غير دور الغوغاء المخرب للحضارة وهي النظرة التي ورثها لوبون من سابقيه. عزا ابن خلدون للجماهير دور تخريب المدنية في شمال أفريقيا من خلال حديثه عن أسراب بني هلال وبني سليم الموسومين بالبداوة. فالبداوة التي تعني

صفة الغالبية هنا هي ثقافة الجماهير المهدّدة للحضارات. إن كان ابن خلدون قد وافق نظرة فلاسفة اليونان وفلاسفة عصره في عدم إعطاء أهمية لدور الجماهير في بناء الحضارة، فإنّ الموقف السلبي لابن خلدون من الثورة لم يكن يعكس أكثر من وضعية الاجتماع السياسي لعصره؛ أي عصر ما قبل الجماهير. فالحضارات كان يبنيها العبيد والأسرى ولا يبنيها الأحرار. تعتبر العصبية دينمو العمل الجماهيري. لكنها هنا تعني الأنصار والقبيلة التي تجمع بينها آصرة الدّم. بينما عصر الجماهير هو عصر الأمّة الواسعة الانتماء، أي الجماهير المجتمعة على آصرة الانتماء للمكان: لجغرافيا سياسية وثقافية واجتماعية.

ساهم تطور المجتمع الحديث في بروز فكرة الجماهير التي عجز ابن خلدون عن هضمها يوم كان يختزل العصبية في القرابة والقبيلة بينما غدت العصبية اليوم تتجلّى في منظور خارق للقوّة لا يقف عند القبيلة ولا تحدّده النظرية التقليدية للقوة، بل باتت القوة نفسها تشهد تطوراً جعلها علاقة أكثر مما هي حقيقة قارة في جانب معيّن.

اليوم وفي عصر الجماهير تسقط النّظم بوسائل أكثر نعومة وخبثاً من سائر العصور. فالصحافة غدت سلطة رابعة وهي تعكس قوّة الكلمة والمعلومة والخداع. ومن هنا ندرك مقدار الدّهشة التي انتابت الكثير من المراقبين عند سقوط نظام بن علي ومبارك والقذافي بسرعة فائقة. ذلك لأنّ الكثير من المراقبين كانوا ما زالوا أوفياء لذلك المعنى من القوّة المحصورة في شكل معيّن وليست علاقات تناقضية تتراكم وتفاجئ وتدهش نتائجها من رأى.

لا يمكننا فهم تداعيات الثورة والثورة المضادة في المجال العربي خارج معطيات التحليل النفسي للجماهيري. لا سيما علاقة الجماهير بالقادة. في نظر لوبون تعود جميع الظواهر إلى عنصري الإيحاء وهيبة القيادة. وهو ما سيعتبره فرويد تعديد في غير محلّه، بما أنّ هيبة القادة تعود نفسها إلى عنصر الإيحاء. أيًّا كانت حقيقة الإيحاء فهي تعبّر عن نفسها كشكل من انتقال القناعات والأفكار والأحاسيس إلى آخر غير قاصد أو لا تربطنا به علاقة حميمة. شكل من أشكال العدوى. ولهذا العامل دور مزدوج قد يخدم أغراض الجماعة بقدر ما قد يضرّها. فالجماهير ليست معصومة ولا بمنأى عن الخطأ. بل إنّ تاريخ الجماهير هو تاريخ أخطاء بالجملة. ولذا ظلّت في أغلب حقبها مستعبدة ومتخلّفة ولا تملك إلّا أن تثور في لحظات تاريخية معيّنة.

تاريخ الأمم يغلب عليه القهر واللاّمساواة والإقصاء والجهل أكثر مما يغلب عليه العدل والوعي والرّفاهية. عند أميل دوركهايم نقف على معنى لا يقلّ أهمية في رصد العوامل النفسية والاجتماعية الأخرى للانتحار. فحتّى الانتحار هو موضوع عدوى أو ما

يفضّل دوركهايم أن يسمّيه بالتّقمّص أو التقليد أو التّشبّه. فبين أفراد من المجتمع قد تنتقل هذه الأحاسيس بواسطة التّقليد. ليس بالضّرورة أن يكون بين المتشبّه والمتشبّه به رابطة ثقافية أو قيمية أو تبادلية ولا حتى لغة مشتركة ولا على مسافة قريبة قبل انتقال العدوى، بل حتى لو كان الشّخص المتشبّه به غريباً عنّا وفي حالة عبور(١٢).

تضعنا فكرة دوركهايم عن انتقال عدوى الانتحار وعموم المظاهر عبر التشبّه والتقليد من دون وجود روابط مشتركة إلى ظاهرة قلّما عُني بها في استقراء العوامل السيكولوجيا والاجتماعية لانتقال أنماط التفكير بين التيارات التي تتنافس فيما بينها أشدّ ما تكون المنافسة للظّفر بقيادة الجماهير والتأثير عليها. ففي الغالب تأخذ هذه المنافسة شكلاً صراعيًّا في صميم المفاهيم والشعارات والأفكار، لكن ما أن تنتصر إحدى التيّارات حتّى تتمثّل تراث الأخرى كما لو أنها لم تحاربه. ونجد لهذا في مظاهر ثورة الرّبيع العربي الكثير من الحالات. فاليسار ما أن يتمكّن من دواليب السّلطة حتّى يخفّض من حدّته ويرفع مرونته عاليًّا على خلاف وصيّة ماركس، ليتمثّل الكثير من عوائد الرأسمالية. والإسلامية الجديدة ما أن ظفرت بالحكومات حتّى تغيّرت أنماطها في التفكير وتمثّلت لغة اليسار واليمين.

في كثير من الأحيان نتحدّث عن وجود موقف مسبق أو خيانة أو ارتداد عن مبادئ وأفكار ومواثيق، لكن في الحقيقة قلّما انتبهنا إلى عامل العدوى وانتقال القناعات والأفكار والأنماط حتى من قبل أولئك الذين لا تربطهم بنا رابطة أيديولوجية أو لغوية أو مصلحية. لوبون وفرويد كلاهما متقدّم على ماكس ويبر وفكرة الكاريزما ودورها في المجتمع والتّاريخ. من السهولة أن تختزل فكرة الكاريزما إلى فكرة الباترياركية التي ساورت فرويد ومن خلالها حلّل العلاقة بين الجماهير والقادة. هي في الخلاصة المتوقّعة أن تكون علاقة ليبيدينالية تماماً كما يمكن توقّع أي علاقة على أساس أنماط وقوّة الإنتاج في المنظور الاقتصادوي.

يعدّد فرويد أنواع الجماهير: جماهير بقيادة وأخرى بلا قيادة، جماهير اصطناعية وأخرى غير اصطناعية، جماهير متجانسة وأخرى ليست كذلك(١٣).

بغضّ النّظر عن تلك الأنواع الأخرى لا شكّ أنّنا أمام مثال حيّ اليوم: مثال الربيع العربي، ثورات ملوّنة غير متجانسة ومن دون قيادة ومصطنعة أي ليست بمنأى قليلاً أو كثيراً عن التأثير الخارجي. في غياب القيادة هناك غياب للأب. يخيّل إلى الكثير من المثقّفين أن

---

(12) Emile Durkheim: le suicide ; etude de sociologie , p 107 : presses universitaires de France 1930 : bibliotheque de philosophie contemporaine/paris.

(13) Sigmund FREUD; “ Psychologie collective et analyse du moi ” , p 29,30 ; Traduction de l’Allemand par le Dr. S. Jankélévitch en 1921 revue par l’auteur, Paris : Éditions Payot, 1968.

مخرج أزمة المجتمع العربي هو في موت الأب أو بتعبير هشام شرابي تهديم الأبوية. والحقيقة أنّ بلوغ الظواهر إلى مستوى المنفعة الحدّية هو الذي يستدعي التّوقف. الباترياركية هنا لا تجتث جذورها حتى في مظاهر المجتمعات الحديثة. فالديمقراطيات أعادت إنتاج مفهوم الأب في صورة الكاريزما ومنحته فرص النّجاح أكثر من عهود اللاّدولة. تعيد الوضعية الجماعية الفرد إلى خبراته النفسية الأولى الموسومة بالطيبة والنبل والوفاء. وذلك كلّه نابع من إوالية نفسانية عميقة تستحضر قيماً مكنونة في أعماق النّفس بقوّة الحضور الجماعي ورقابته. لا نقول هنا: إن الفرد يخدع الجماعة في هذا الانصهار شبه الكامل بتفعيل مخزونه من الأنا الأعلى بالمفهوم الفرويدي، لكّنه يكشف عن إمكانات أخرى في أعماق النفس الفردية وهو ما تطلبه الجماعة إلى حين تحقيق غاية الثورة. وتكشف حالات الارتداد الفردي في سياق الثورات وبعدها على أن اللاّوعي الفردي كان يحتفظ دائماً بكلّ النزعات الآبية للشراكة مع قيم الجماهير، بل وتحتفظ الأنا الأكثر وفاء لمصالح الشخص بموقف خاص، هو استعمال الفرد لقوة الجماهير في تحقيق رغائبه الشّخصية. يظهر هذا بشكل أكبر في النخب والقيادات التي تفشل في تقديم نفسها عقلاً للثّورة لا عقلاً يفكّر على حساب الثّورة. هو ذا الفرق بين القيادة الجزافية والقيادة التّاريخية.

سرّاق الثورة هم أيضا مدينون لعلم نفس الجماهير أو بتعبير أدق للغوستافلوبونية. هم يدركون حدود وفاء الجماهير لمثلها. فإن كان هذا الوفاء غير نهائي حتّى أنّه يعانق اللاّواقع ويتشبّت بالطوبا، فإنّ محاولة تطويع الجماهير هو فعل متربص لا يقف عند حدّ. وفي مثال مصر نقف عند شيء من هذا المعنى. فالمجلس العسكري الذي يبدو أكثر استيعاباً للدّرس الغوستافلوبوني من سائر النخب، لا يتواني في مناوراته السياسية لتطويع الاحتجاجات. ويقدّم نفسه في هيئة أبوية، بوصفه منقذ الثّورة وحاميها والعاطف على الشّعب والوصيّ الشّرعي كل تاريخ وجغرافيا مصر.

لا شكّ في أنّ عصر الجماهير اليوم ليس هو عصر الجماهير سابقاً. إن للتاريخ تأثيراً مختلفاً على الجماهير؛ بات مؤكداً أن نتحدّث ابتداء من اليوم عن عصور للجماهير وليس عن عصر واحد للجماهير تماماً كما ميّز فرويد بين أنواع الجماهير. وأستطيع أن أؤكد من خلال هذا التمييز على فكرة أنّ عصر جماهيرنا يبدو أكثر انتهازية وأقل طوباوية من عصر الجماهير السابقة. فجماهيرنا تدرك حدودها وهي في الغالب لا ترفع السقف عالياً ولا تفقد كامل عقلانيتها في التّمرد مهما بدا لنا من سيكولوجيتها الجماعية. ذلك، ولأسباب تاريخية محض، نابع من عمق النزعة الفردية ونفوذها حتى داخل العقل الجمعي. فالخيط الرفيع بين الوفاء والانتهازية، بين الصمود والارتداد، واضح في مسار ثورات الربيع العربي. في مصر تكمن حرب باردة شديدة الحذر والبراغماتية بين أشكال الجماهير المنظمة وغير المنظمة. الحرب

الباردة بين مجموعات ٢٥ يناير المدشنة لعصر الجماهير في مصر والإخوان الذين يتأرجحون بين ميدان التحرير والعسكر مستفيدين من وضعيتهم التي تتفوّق تنظيميًّا على جماهير غير متجانسة وضعيفة التنظيم. ولهذا نظائر في تجربة الربيع العربي في سائر الأقطار العربية. إن ما يسم عصر جماهيرنا هو التطور السياسي. بل إن عصرنا جاء على إثر مسارات تنموية عززت من عهد الاقتصاد الجماهيري. فالتطور الكبير للتعليم والثقافة والإعلام جعل الجماهير أكثر حرصاً واستيعاباً و براغماتية وأكثر قرباً من وعي النخب. إنّ الوعي الجماهيري اليوم يتحكّم به وعي شبيه بالوعي الفردي من حيث هو أكثر استيعاباً وخضوعاً للمصلحة. فالجماهير لا تنصهر كلّيًّا بل تحتفظ بمساحات للتفرّد، يتحكّم بها عنصر الأمل والانتظارات التي تعني إمكانية انعتاق الفرد من حالة العبيد إلى وضعية السّادة، أي الانعتاق من العقل الجماعي بمجرّد تحقّق المصلحة الفردية؛ الثورة هنا وظيفة آنية أو عقد غير مسطور وغير مضمون. قد يصعب على الغوستافلوبونية أن تقارب جانباً من مفارقات وعي الجماهير الراهنة، ولكنها تملك القاعدة الكلّية لنزعتها: الاندفاع الغريزي!

□ أسطورة الوعي الشعبي

إن كان ثمة من معطى أساسي في مجمل الأحداث التي عصفت بالمنطقة العربية عام ٢٠١١م، فهو العودة الشّاعرية لعصر الجماهير بعد أن نما الاعتقاد بموت الجماهير لا سيما في المنطقة العربية. وكان لهذا الموت مظاهر عديدة أدّت إلى تسرّب اليأس إلى الخيال ما كان سبباً للتأسيس لعصر العدمية. إحدى أخطر مظاهر موت الجماهير في المنطقة العربية بروز خطاب تحقير الجماهير مجدّداً. فالمسؤولية ما عادت تتجّه إلى القوى المهيمنة على الجماهير، بل باتت هذه الأخيرة مسؤولة عن تخلّفها وانتهازيتها وموتها. أمّا آخر البؤساء الذين كانوا لا زالوا يحلمون بقيام الجماهير بالثورة فقد كانوا حتى في حلمهم مجرّد معاندين ويائسين رفضوا إلقاء السّلاح. بموت الأفكار والأيديولوجيات التي راهنت على دور تاريخي للجماهير ازداد الوضع بؤساً واضمحلت فكرة الجماهير حتى لدى التّيارات الماركسية التي قامت بمراجعات نزعت ببعضها إلى مزيد من التخلي عن الجماهير ومزيد من الانفتاح على الليبرالية الفردية، أي حينما دخلوا إلى عهد الصّفقات والنّخب. لكن عودة عصر الجماهير كان يفرض الكثير من الاعتقادات التي ستضعنا أمام إيجابيات وسلبيات عصر الجماهير. يظهر ذلك مليًّا في التجربة المغربية بوصفها قدّمت مساحات سياسية أوفر مقارنة بنظيراتها العربية. فقد يبدو من السهولة أن نخضع أسباب اختيار الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية للمعارضة وعدم المشاركة في حكومة البيجيدي على الرّغم من أنه كان المعني الأول في هذه المشاركة. ويبدو أنّ السّبب التّاريخي وليس السياسي هو العودة إلى الجماهير بعد أن بتنا

أمام حتمية عودة عصر الجماهير. فبلوغ الحكومات في عصر الجماهير قد يعتبر فوزاً سياسيًّا لكثير من القوى السياسية لكنه خسارة تاريخية في عصر الجماهير. إنّ بلوغ الحكومات في عصر الجماهير نكسة تاريخية لجزء كبير من الحركات الإسلامية. وأخال أنّ قوى الصّفقات الإسلامية هي الخاسر التّاريخي الأكبر في هذا الرهان المدروس؛ لأنّ مجيئهم إلى الحكومات هو حرمانهم من رصيدهم التّاريخي من عصر الجماهير وجعلهم وجهاً لوجه مع استحقاقاته.

كان الفضل في بزوغ علم نفس الجماهير يرجع إلى ظهور عصر الجماهير باقتحام هذه الأخيرة مجال التأثير في المجتمع والسياسات وكذا مصير الحضارة. حتّى قبل أن تتطوّر فكرة سيكولوجيا الجماهير مع غوستاف لوبون وسيغموند فرويد، كانت الجماهير عبارة عن غوغاء مخرّب للحضارات التي تبنيها النخب. فالحضارة تقتضي نزوعاً للبناء والإيجابية والعقلانية، وتلك في نظر منظري الحضارة ما قبل عصر الجماهير ليست شأناً للجماهير، التي تنزع في الغالب إلى التخريب والتّدمير.

بالنّسبة إلى التّيارات التي راهنت على قوّة الجماهير وأعادت إنتاج فلسفة كاملة عن دور هذه الأخيرة في بناء الحضارة ووضعية الجماهير على قاعدة الاستغلال الطّبقي، فإنّ العقلانية تتجلّى في موقف الجماهير حينما تقوم بمسؤوليتها التّاريخية كما تنفي عنها صفة التخريب والغوغائية حينما تنصهر في مشروع جماعي يعيد إنتاج الفرد داخل شخصية الجماعة مما يكسبه طبيعة ثانية من الوفاء للجماعة والتّضحية والمثل. إنّ شخصية الفرد تكاد تندكّ في شخصية الجماعة. كانت الماركسية قد أعادت من خلال المانيفيستو الشيوعي الشهير الأهمية التّاريخية للجماهير: يا عمال العالم اتّحدوا. ومما لا يخفى أنّ الثورة لا تتحقّق إلّا بقيام الجماهير. ولذا يمكن القول: إنّ عصر الجماهير هو في حقيقة الأمر عصر امتياز الاحتجاجات والثورات لا امتياز الحكومات.

□ في مغزى الحراك الجماعي

وإذا كان ذلك هو الإشكال الذي يثيره عنوان الثورة والربيع العربي، فأيضاً هناك مفهوم الحراك الاجتماعي الذي قلّ ما يتمّ استيعابه بصورة أعمق من المتداول في الخطاب اليومي. وهذا يحيلنا إلى الجدل الحاكم بين الثبات والحراك في حياة الجماعات وحقيقة ما بينهما من تكامل وظيفي. يعتبر لوبون أن خاصية سيكولوجيا الجماهير هو انقيادها للعناصر العاطفية والصّوفية، فلا يمكن لأيّ حجة عقلية أن توقف هذه الاندفاعات التي تستجيب لها على الفور[١٤]. أيًّا «كان الغرض إحراق قصر أو إتيان عمل كريم فإنها تندفع نحوه بسهولة

(14) Gustave Le Bon: Les opinions et les croyances; p130, Paris: Ernest Flammarion, Éditeur, 1918.

واحدة، والأمر إنما يتوقّف على طبيعة المحرّك لا على ما يرجّحه العقل من وجوب إمضاء الفعل أو الإحجام عنه كما في الأفراد»[15]. لا تأتي الأوهام إلى الجماهير إذن من خارجها، بل هي نفسها تساهم في تضخيم الحوادث وتشويهها. فليس سرعة التصديق في نظر لوبون وحدها تجعل الجماهير تهيم في اختلاق الأقاصيص بل يعود الأمر أيضاً إلى مخيّلتها، لأنها في الأصل تفكّر بواسطة التّخيّلات[16]. هذا لا يمنع من أن تكون الجماهير بخلاف الفرد تتمتّع بخصائص أخرى غير التدمير والقتل، بل أيضاً بالإخلاص والتفاني والذّوبان في المبدأ.

ما قدّمه غوستاف لوبون في مجال سيكولوجيا الجماهير فتح جيلاً كاملاً من الأفكار، بل كان مؤشّراً على تحوّلات كبرى في سيرورة الاجتماع والحضارة الحديثة. كانت النهضة ثورة العلم والعلماء بينما عرف القرن الثامن والتاسع عشر ثورة الجماهير والنخب التي قادتها، ثورات سياسية واجتماعية وثقافية. فكرة لوبون عن سيكولوجيا واعتقادات وآراء الجماهير انبنت على مظاهر الاحتجاجات والخطابات التي عرفها مجلس العموم البريطاني والحراك الاجتماعي الحزبي والنقابي. ولا يعني موقف لوبون من همجية الحراك الجماهيري موقفه السلبي من المعتقدات مقابل المعرفة. فهو في هجائه لسيكولوجيا الجماهير يشير إلى انتهازيتها ولا عقلانيتها ولا أخلاقها. إذا كانت المعرفة في نظر لوبون أساسية في قيام الحضارة، فإنّ الاعتقاد يوجّه الأفكار والآراء والطريقة. وهذا أمر مستمر حتى زمان لوبون الذي رأى أن المعتقدات كفّت أن تكون مسلّمة كما كانت في الماضي ومع ذلك لا زالت تفرض نفسها في توجيه الأفكار[17]. وعلى هذا الأساس اهتدى لوبون إلى أنّ الثورات الحقيقية هي تلك التي تجدّد المعتقدات التأسيسية للمجتمع. وهو قلّما يحدث في نظره. فالمتغيّر في مثل هذه الحالات هي العناوين. فـ«الإيمان يغيّر الموضوع لكنه لا يموت أبداً». وفي نظر لوبون لا يمكن للاعتقاد أن يموت لأنّ الحاجة الإنسانية له هي حاجة سيكولوجية مثل حاجة اللذة والألم. فسيكولوجيا الإنسان تخشى الشّك وتتهيّب انعدام اليقين. هذه الحاجة مستمرة وما يحدث اليوم في العصر الحديث هو أنّنا أمام كثير من الاعتقادات مقارنة بالقرون السابقة. هناك حاجة ماسّة لأن يقاد الإنسان بعقيدة دينية أو مبدأ أخلاقي أو سياسي. فالمذاهب المندثرة سرعان ما تعوّض بأخرى جديدة. فقد بات السبب في عدم تطور ذهنية المؤمنين عبر التّاريخ، هو أنّ الأحاسيس التي تشكّل الأسس الحقيقية للنّفس، حافظت على ثباتها. فالذكاء يتطور بينما الأحاسيس لا تتغيّر. وبفضل الاعتقاد وسحره يتحوّل غير الواقعي

(١٥) غوستاف لوبون، روح الاجتماع، ص ٤٤، تـ: أحمد فتحي باشا زغلول، ط ٢٠٠٥م، سلسلة ميراث الترجمة، عدد ٩٨٣، المجلس الأعلى للثقافة، مصر.

(١٦) م، ن، ص ٤٥ - ٤٦.

(17) Gustave Le Bon: Les opinions et les croyances ; p17 , Paris: Ernest Flammarion, Éditeur, 1918 .

أقوى من الواقعي. فالمعتقد متى تمّ القبول به يمنح المجتمعات مجموعة من الأفكار الخلاّقة حول وحدتها وقوّتها. لقد ظلّ مجال المعرفة مختلفاً عن مجال الاعتقاد. ومن هنا حسب لوبون لا قيمة لأيّ محاولة لوضعهما الواحد في معارضة الآخر. فحتى في مجال العلوم ظلّ هذا الأخير مهيمناً على كل الموضوعات المجهولة، أي العجائب![18]

يمكن ملاحظة هذا النزوع الصوفي عند الجماهير في كل العصور. فإن لم يظهر هذا الأخير في المعتقدات الدّينية فستراه يهيمن على التّصورات السياسية. وحسب لوبون دائماً، فإنّ تاريخ الثورات يكشف عن ذلك في كل صفحاته. كما يعتبر أن النقطة الأساسية لسيكولوجيا الجماهير هو ضعف سيطرة العقل عليها. إنها مجرد عواطف تعبّر عن نفسها في صورة أفكار. وإذا كان ذلك هو واقع مشاعر الجماهير وطريقتها في التفاعل مع الحقيقة، فإنّ خاصية أخرى في نظر غوستاف لوبون تكتنف سيكولوجيا الجماهير وهي حقّا تكشف عن الكثير من الحقائق التي عادة ما يتم إغفالها في مقاربة الحراك الجماهيري. ويتعلّق الأمر هنا بجدلية الحراك والثّبات بخصوص آراء الجماهير. يقدّم الحراك والثّبات نفسيهما هاهنا بشكل متناقض تماماً. فمع أن الحراك يبدو خاصيتها وهو كذلك إلّا أنه أشبه ما يكون بأمواج المحيط الناتجة عن المياه الهادئة. فالحراك البادي على السّطح يخفي عناصر أكثر استقراراً. فخلف حراك الجماهير وحماستها وعنفها وكراهيتها التي تساهم في عديد من الانقلابات توجد غرائز محافظة قويّة. تظلّ الجماعات اللّتينية الأكثر ثورية في نظر لوبون هي الأكثر محافظة، فالنظم التي يتمّ تدميرها من خلال هذه الجماعات سرعان ما يعاد إنتاجها باسم مختلف. هنا لا شيء يؤثّر سوى الزمان[19].

□ هل دخلنا حقًّا عصر الثّورة؟

الذين أرّخوا لعصر الثورة في أوروبا من أمثال إريك هوبزباوم، تحدّثوا عن انتشار وعدوى وموجات الثورات خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، على أنها ثورات غيّرت الأوضاع بشكل جذري ومسّت البنى والقطاعات المختلفة للمجتمع. كما أن ثورات أخرى كانت تهدف القضاء على الثّورة الفرنسية الأولى كان هدفها منع تكرار مثال الثّورة الفرنسية. في مثال الثّورات العربية التي باتت أكثر التباساً من وضوح الثّورات وبراءة اندفاعها وتمكّن الجماهير من التعبير عن مطالبها من دون أن تنجح التّدخّلات الأجنبية في احتوائها، كما أنّها حينما تنتصر لا تعدو أن تكون عملية استبدالية لا تمسّ بنيات النّظام والاجتماع السوسيو-سياسي. مهما بدا من موجاتها وتردّداتها، فالأمر لا يتعلّق بحالة انسيابية لثورات تعكس

(١٨) م، ن، ص ١٨.
(١٩) م، ن، ص ١٣١.

التّحدّي نفسه. إنّها إن هي حقّقت نجاحها، ليست أكثر من حضور احتفالي وطقسي لصناديق الاقتراع. ولا شكّ أنّنا نشهد ما يعرف بالثّورة المضادة كما يقول الكثير من المحلّلين. لكنّنا نسمّيها الثّورة الثّانية التي تسعى إلى إعاقة الثورة الأولى من تحقيق كامل أهدافها. حينما يتمّ تشجيع الثورة من لدن أطراف عاشت على نقيض الثّورة ندرك أنّها ثورة إعاقة.

فالثورة العربية لم تستكمل مفرداتها بل هي ثورات أزرموها في بداياتها. وأيًّا بدا انطباعنا عن الوقائع الثّورية التي تشهدها المنطقة العربية اليوم أقلّ تهويلاً، فذلك لا يمنع من القول بأنّ اللّعبة مهما تقيّدت بقواعدها توشك أنّ تتعدّى أهدافها بآثارها المدمّرة، شأن الفيضانات والزلازل.

لعلّه من منطق الأشياء أن نتحدّث عن الفوضى الخلاّقة. وفي تقديري أنّ هذا مفهوم غاية في الصّحة. فالفوضى الخلّاقة لا يمكن التّنبّؤ بمآلاتها. نستطيع أن نعلن بدء اللعبة، لكن لا نستطيع التحكّم بنهايتها. نستطيع أن نلوّح ونهدّد بالفوضى الخلاّقة تماماً مثلما نملك التلويح باستعمال أسلحة الدّمار الشّامل، لكننا لا نستطيع أن نسيطر على آثارها المضاعفة. أيًّا كان الوضع فالمجال العربي حقّق بعض المكتسبات التي أخرجته من هزيمتين نفسيتين: الأولى تتعلّق بالخروج من الهزيمة القومية بعد حرب تموز وغزّة، والثّانية تتعلّق بالخروج من الهزيمة الاجتماعية بعد سقوط نظم عاتية. التّشابه والتّكامل هنا بيّن. إنّ رهاب العدوّ القاهر للأمّة تلاشى، مثلما تلاشى رهاب السلطة القاهرة للشّعب. لا نتحدّث عن نهاية احتلال أو نهاية استبداد، لكن شيء ما تحقّق هو الانتصار النّفسي على القهر وعلى المستحيل. فشكلانية تسلّط الحرافيش على الحكومات ليس سوى مرحلة في طريق طي صفحة استبداد الأوليغارشية السياسية. فآثار هذا المرور من أروقة السلطة سينعكس لا محالة على الاجتماع السياسي وثقافته.

إنّ للسيّاسات مكر وللتّاريخ مكر مضاعف. ولا تزال ثورات الربيع العربي في برزخ بين مكر السّياسات ومكر التّاريخ. إنّ الاستثناء هنا واضح؛ لا تشبه ثورات الربيع العربي نظيراتها في العصر الرّاهن، لأنها لم تشبه ثورات العالم في سائر العصور. ذلك لأنّها تستند إلى مكر مختلف وجغرافيا سياسية وثقافية مختلفة. وهي إن استكملت فصولها فهي تعني ثورة تمسّ بنيات العالم وليس بنيات المنطقة. إنه لا مجال لتحرير ثورات الربيع العربي من التّدخل إلّا بجعلها ثورة تاريخية. فثوراتنا إما أن تغيّر العالم أو لا تكون. ولا شيء يؤكّد أننا بتنا جاهزين لتغيير العالم!

المخاض الديمقراطي العسير في الوطن العربي

د. محمد سبيلا*

استيقظت المجتمعات العربية، في مطالع العصر الحديث الذي ارتبط لديها زمنيًا بنهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع عشر، وحديثاً بدخول الاستعمار إلى الأراضي العربية، «استيقظت» على تناقض حاد بل جارح، بين تمثلاتها الذاتية أي بين صورتها عن ذاتها وبين واقعها العيني. فالصورة الذاتية المتراكمة عبر القرون تقدم صورة أمة لديها أحسن لغة وأحسن دين وأحسن تراث ثقافي وحضاري وعلمي، في حين أن الواقع العيني يكذب هذه الصورة في كل لحظة. فواقع العرب هو واقع التخلف الاقتصادي والاستبداد السياسي والتأخر المعرفي والتقني، هو واقع الخضوع للاستعمار الغربي الأوروبي، واقع التخلف الاجتماعي المتمثل في الفقر المعمم وفي انتشار المهول للأمية والأمراض والاستبداد والتمرد والفوضى في المجال السياسي.

هذا التناقض بين الصورة التمجيدية عن الذات ونقيضها المتمثل في التأخر والتبعية والدونية وسم الوعي العربي العام، وعي النخبة ووعي الجماهير، بنوع من الوعي الشقي وبنوع التمزق والتيهان؛ لأن الواقع يكذب في كل لحظة ما هو مسطور في الأذهان.

يرجع الفضل للفئات العصرية من النخبة المثقفة العربية في تدشين مخاض تفكير نقدي عسير في واقع العرب الأليم وفي وعيهم الممزق. غير أن هذه النخب الثقافية نفسها

* مفكر مغربي وأستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس بالرباط.

ظلت تعكس تجاذبات الواقع وآلياته واتجاهاته وكذا التوترات الثقافية. فقد اتجهت النخب المثقفة المشبعة بالثقافة التقليدية من فقهاء وقضاة ومثقفين على وجه العموم إلى التأكيد على صحة التشخيص لكنها أرجعت هذا الانحدار أو الانحطاط إلى التفريط في الدين والتخلي عن مقومات الهوية الدينية. وكان هذا التشخيص والتعليل شائعاً وقويًّا لأنه يعكس بادئ الرأي الشائع، ويرجع التأخر والخضوع للأجنبي نتيجة للتخلي عن المقومات الأساسية للدين الحنيف. هذا الوعي التقليدي ظل وعياً إيديولوجيًّا قويًّا ومترسخاً في المجتمع العربي إلى اليوم وإن بدرجات متفاوتة وبتلوينات مختلفة.

النمط الثاني للوعي العربي هو الوعي الحداثي الذي يشخص الحالة العربية بأنها حالة الانقطاع عن التطور التقني والعلمي والسياسي والثقافي منذ عشرات القرون أو منذ ما يطلق عليه عصر الانحطاط. فهو على النقيض من النمط التقليدي يرجع التأخر والانحطاط إلى الذات العربية نفسها وإلى عدم قدرتها على التطور إما بسبب الجمود السياسي أو الفكري أو الاجتماعي أو غيره. إلا أن هذا النمط من الوعي ظل محدوداً وخافتاً ومحدود الفعالية؛ لأنه يتطلب مستوى عالياً من التفكير والنقد ومراجعة الذات والتخلص من هيمنة الرؤى التقليدية، بل غالباً ما نظر إلى هذا النوع من الوعي على أنه أقرب ما يكون إلى الوعي التغريبي أو الوعي المستلب أو المستجيب للغزو الفكري.

هذان النمطان من الوعي هما النمطان الثقافيان المؤطران لكافة أشكال الوعي العربي في مختلف تجلياتها، وهو نمط يخترق كافة أنماط الوعي الجزئية الأخرى كالوعي السياسي والوعي التقني والوعي الاجتماعي والوعي الاقتصادي.

هذه الأنماط الفرعية من الوعي تتضمن التشخيصات والحلول في الوقت نفسه، أي أنها تضع يدها على مواطن الداء وعلى مكان ومواصفات الدواء في الوقت نفسه.

ركز رواد الوعي السياسي على أن السبب الرئيسي لتأخر المجتمعات العربية هو نظامها السياسي العتيق، الذي هو نظام سلطوي مستبد ولا يتيح للمواطنين الحقوق والحريات الضرورية واللازمة.

بيد أن هذا النمط من الوعي اخترقه الإحداثي الأساسي الموجه للرؤية العامة في المجتمع. فئة من النخبة السياسية ومن النخبة الثقافية اتجهت إلى القول بأن الحل يكمن في إعادة إحياء أو استلهام النظام السياسي التقليدي والثقافة السياسية الإسلامية التقليدية، وبخاصة تجربة الخلافة النبوية وتجربة الخلفاء الراشدين ومن أتى بعدهم، والمتمثلة في اعتماد الإجماع والشورى والنصيحة والحوار والتسامح والاسترشاد بأمثلة السلف الصالح. هذا بينما اتجهت فئات أخرى نحو القول بأن إصلاح أحوال المسلمين وإعادة الهيبة والمكانة

للدولة الإسلامية يتطلب الانفتاح على التجارب السياسية للعصر في الدول المتقدمة وانتقاء أو استلهام نموذجها السياسي المتمثل في تنظيم المالية والاقتصاد وتنظيم الجيش وتنظيم الإدارة والأخذ بالأساليب السياسية الحديثة. وقد دعم هذا الاتجاه العصري تلك الجدالات الحادة حول مدى وجود نظرية إسلامية في السلطة، وذلك على اعتبار أن الإسلام دين روحي بالأساس، وأنه يتضمن توجيهات أخلاقية ويكل للناس أمر تنظيم دنياهم بالطريقة الملائمة. ولعل هذا الاتجاه قد عبرت عنه أفكار علي عبد الرزاق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم».

إن ما يدور اليوم من أحداث في المجتمع العربي، وبخاصة ما يطلق عليه «الثورات» العربية أو «الربيع» العربي هو مخاض تاريخي طويل الأمد، إنه مخاض تحولٍ تدريجي عميق في مجتمع يسوده الاستبداد السياسي العنيف والشرس، إلى الحدود التي جعلت الكثير من الملاحظين يتحدثون عن استمراء العنف السياسي أو عن قدرية ما كان الباحثون الغربيون يسمونه «الاستبداد الشرقي» وكان الاستبداد خاص بالمجتمعات الشرقية، إلى مجتمع يتوق نحو تحقيق نوع أو قدر من الحداثة السياسية في صيغة الديمقراطية مما يحقق الحد من سلطة الدولة وتقسيم السلطة وتنظيمها، وإقامة مؤسسات وآليات لمراقبتها والحد من شططها، وكذا إعادة القيمة والمكانة للمواطن كفاعل سياسي ذي حقوق يتعين التنصيص عليها. كما يتعين تفعيل دوره كفاعل سياسي لا كمجرد متلقٍ سلبي، وكذا ضمان الحريات المختلفة للأفراد والمجموعات من قبيل الحريات السياسية والحريات الفكرية وغيرها.

ما يحدث اليوم (في ٢٠١١)، بحكم حدوثه في أكثر من ستة بلدان عربية، أصبح بمثابة ظاهرة عامة كاسحة. وانطلاقاً من الجانب الاحتجاجي والمطلبي الذي يحركها، وبغض النظر عن عدم وجود ملامح أيديولوجية جامعة فإن هذه الحركية الاجتماعية العنيفة التي أسقطت رموز بعض الأنظمة، فإنها تتخذ صبغة حركية تاريخية مفصلية أو انتقالية تطمح إلى إقامة أنظمة ديمقراطية تعوق أولاً عودة الاستبداد السياسي والعسكري (الحزبي والعائلي والقبلي...) الذي شهدته البلدان العربية منذ حصولها على استقلالاتها السياسية من الاستعمار الغربي في أواسط القرن العشرين، وتطمح ثانياً إلى إرساء دولة القانون القائمة على الشرعية التمثيلية بدل الشرعيات الأيديولوجية والقومية التي تعللت بها العديد من الأنظمة العربية بعد الاستقلال، وتحولت من خلالها إلى أنظمة عسكرية أوقفت وأعاقت أشكال التطور التلقائي المدني لكل من المجتمع والدولة.

الدولة الديمقراطية أو دولة القانون التي تنشدها الشعوب العربية من خلال الإصرار والمثابرة اللذين يطبعان الحراك التاريخي العربي الحالي، هي دولة القانون أولاً ودولة المؤسسات (لا دولة الأشخاص أو العائلات)، والدولة الضامنة للحريات وللحقوق،

والمتيحة لفاعلية الأفراد المواطنين وحقهم في محاسبة السلطة إما بأنفسهم أو عبر ممثليهم في المجالس الجهوية والوطنية المنتخبة.

هذا التطلع القوي نحو الديمقراطية والتعلق بها بشكل قوي يجعلها تبدو أحياناً كيوتوبيا تاريخية ملهمة، وأحياناً كفكرة خلاصية أو محملة ببشائر الخلاص، وهو ما يدل من جهة على شراسة وعنف الاستبداد السياسي العربي كما يدل على مدى التوق إلى الخلاص وإلى الخروج من دوائر الاستبداد السياسي وعن مدى الحاجة إليها.

إلا أن هذا التطلع نحو الديمقراطية والرهان عليها كحل يشي بالخلاص هو تطلع يواجه العديد من المثبطات والعوائق الثقافية والمؤسسية:

- البنيات والمؤسسات التقليدية: البنية القبلية والعشائرية والقرابية.
- الثقافة التقليدية المنغلقة التي لم تنفتح على ثقافة العصر.
- السلطة السياسية الميالة إلى الارتكاز على البنى التقليدية والقائمة على السلطة القائمة على العنصرين المكونين السابقين وإن تنمقت بمصطلحات ومقولات مستقاة من الثقافة الكونية أو متكيفة معها.

مجموع العناصر الثلاثة السابقة تشكل كتلة صلبة متداعمة العناصر تعوق وتبطئ آليات التطور، وبخاصة انتشار وشيوع الآليات والأفكار الديمقراطية.

وشيوع مقولة الإصلاح في الفكر العربي السياسي والثقافي الحديث يعود من جهة إلى أن نموذج التطور Paradigme ظل هو فكرة أو آلية الإصلاحات والتنظيمات التي تبنتها الدولة العثمانية استجابةً لمطالب وضغوط الدول الأوروبية في تنظيم التجارة، وتنظيم الجيش، والمالية، والقضاء، والإدارة؛ لكنه يعود من جهة ثانية إلى الطابع المسالم والتدرجي للإصلاح. فهذا الأخير يفترض ويضمر أن ما هو قائم صحيح وجيد وملائم لكن يتعين «فقط» إصلاحه بإدخال بعض الإصلاحات والتحسينات، وبالتالي فهو لا يتضمن نقداً جذريًا أو محاسبة ذاتية قوية أو مراجعة راديكالية لما هو قائم، ولا يفترض أن البديل هو الثورة. فكرة الإصلاح هاته هي استجابة للتشخيص المشوس وللحلول الملتبسة ومبقٍ لرضا الذات على نفسها.

ولعل استيعاب مضمون الديمقراطية وتبني آلياتها يتضمن ويقتضي على الأقل قسطاً من مراجعة الذات، كما يضمر ضرورة الحد من غلواء الأوهام الذاتية ومن سطوتها وهيمنة الصورة المتواترة على النفوس.

وهذه العوائق من مستويات مختلفة جعلت البعض يتحدث عن «العجز الديمقراطي

العربي»، بمعنى الإعاقة أو العجز العضوي عن استيعاب وتبني الديمقراطية، وهي الأطروحات التي رددها العديد من المستشرقين كبرنار لويس وواتربوري بصيغ مختلفة، تجعل البعض منهم يبالغ ويجازف بإرجاع كل مظاهر القصور والنقص العربي إلى أسباب «ماهوية» و«أنطولوجية»، مما يفقد تحليله الحد الأدنى من المصداقية العلمية التي تحتكم إلى الوقائع والتاريخ لا إلى الماهيات والجواهر.

غير أنه يجب علينا في الوقت نفسه أن نبذل جهداً فكريًا ونقداً ذاتيًا كافياً لاستيعاب الأسباب الذاتية للعطالة التاريخية العربية في العديد من المجالات ومن بينها المجال السياسي ومجال الديمقراطية. فالذي حدث هو «استيراد» تقنيات وآليات سياسية حديثة وإقامتها في أرضية اجتماعية وثقافية غير ملائمة، وكأن الأمر يتعلق بعملية إفسال «greffe» مؤسسات وتنظيمات ديمقراطية في بيئة تقليدية ما تزال القبلية والعشائرية والإقطاعيات العصبيات الجهوية والإثنية والبنيات القرابة راسخة وقوية وفاعلة فيها، وما تزال شبكات الإدراك والتقييم تنتمي فيها في الأغلب الأعم إلى الثقافة التقليدية.

كانت الخطاطات الشائعة التي روجتها الماركسية الحركية الكلاسيكية، تعتبر في إطار نظرتها الميكانيكية للعلاقة بين النظر والممارسة أن كل بنية سياسية أو اجتماعية أو تقنية ستولد حتماً ثقافتها وستفرضها، لكن التطور بين أن الثقافة التقليدية لها من المتانة والرسوخ والقوة ما يمكنها من الصمود، وهو ما يجعلها لا تستسلم لتفسح المجال لرديفتها الحديثة بل تظل تحيا وتقاوم وتناور من أجل البقاء. فمظاهر التحديث لا تستنبت ثقافة حديثة بل بالأحرى هي التي تتطلب بيئة ثقافية تحتضنها وتكون بمثابة إطار للحد الأدنى من الاستقبال والتلقي.

ولعل هذا قانون عام يحكم المجتمع العربي برمته، وهو أن الانخراط الجزئي والتدريجي، سلماً أو بعنف، في أتون عمليات التحديث التقني والتنظيمي لم تواكبه تحولات ثقافية ذاتية المنشأ بسبب تباطؤ التطور الثقافي في مجتمع تقليدي.

هذا بالنسبة للعوائق التي تحول بين المجتمع العربي والتحول نحو الديمقراطية، أما بالنسبة للمفكر وبالنسبة للمثقف العربي عامة وبخاصة المثقف القومي والحداثي والنهضوي، فإن التحول نحو الاقتناع العميق بالنموذج الديمقراطي لم يكن تحولاً سهلاً ولا متيسراً.

طبعاً لم تكن الفكرة الديمقراطية منذ البداية فكرة لامعة وجذابة ومغرية، لا فقط بسبب تلكؤات النموذج الثقافي التقليدي، ولا فقط بسبب التشويش الكبير الذي سلطته الماركسية والنزعات الاشتراكية على الديمقراطية السياسية، باعتبارها فكراً يتعارض مع ما يمكن تسميته بالديمقراطية الاجتماعية، بل أيضاً وبسبب الغموض والتباس المثال

الديمقراطي نفسه.

وإذا تتبعنا خط تطور الفكر السياسي العربي الحديث منذ الأجيال الأولى المتمثلة في الفكر الإصلاحي العربي (رشيد رضا، الأفغاني، محمد عبده، رفاعة الطهطاوي، لطفي السيد، خير الدين التونسي، علال الفاسي...) فإننا لن نجد أن لفكرة الديمقراطية حضوراً قويًا وجذاباً، وأنها قد بدأت تتبلور لتأخذ صورة حل أو مثال هادى أو مخرج أو غيره. بل إن هذه الفكرة قد تدرجت وتدفقت باحتشام عبر هذه المسيرة الفكرية الطويلة ولم تأخذ في التبلور التدريجي إلا مع الأجيال اللاحقة من المفكرين العرب: قسطنطين زريق، عبد الله العروي، محمد أركون، جورج طرابيشي، صادق جلال العظم، طيب تيزيني، حسن حنفي، غسان سلامة، برهان غليون، هشام جعيط، محمد عابد الجابري، فؤاد زكريا وآخرون، وذلك بعد أن قطعت في المرحلة الفكرية السابقة أشواطاً أولى محتشمة مع رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ولطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى وبلحسن الوزاني وعلال الفاسي وعبدالله إبراهيم في المغرب، الذين تمحورت أفكارهم السياسية ذات النكهة الإصلاحية حول مقولتي الحرية والدستور والبرلمان، أي حول مسألة تنظيم وضبط السلطة.

فالفكرة الديمقراطية لم تنزل كالوحي في لحظة واحدة، بل تدرجت وتعثرت وتلكأت في الواقع وفي الأذهان. ولعل الرنة التاريخية الكبيرة للديمقراطية كانت هي سقوط المعسكر الاشتراكي وما تلاه من ازدهار للأفكار الليبرالية. لقد أخذت الفكرة الديمقراطية كامل ألقها وزخمها بالخصوص بعد ذبول الوردة الاشتراكية وتضخم فكرة النموذج الليبرالي باعتباره ذروة أو نهاية التاريخ البشري. وفي تقديري أن هذا الإطار السياسي هو الأساس التاريخي القوي للانفجار الكبير للفكرة الديمقراطية، باعتبارها النظام السياسي «الأمثل» الذي جربته البشرية إلى حد الآن، وباعتبارها الشكل السياسي الذي يحقق:

- سيادة الشعب.
- الفصل بين السلط.
- الحد من ميل السلطة الطبيعي نحو التضخم.
- سيادة القانون.
- المساواة بين الناس.
- اعتبار الأفراد مواطنين ذوي حقوق لا يمكن سلبها.
- ضمان الحريات الفردية والجماعية كحرية الفكر والاعتقاد والحركة وإنشاء الهيئات.
- استبعاد واحدية النمط عبر قبول التعددية والتداول على لسلطة.

إلى غير ذلك من المزايا والمدائح التي ليس هنا مجال التفصيل فيها، كما ليس هنا مجال

تعداد نقائص الديمقراطية وحدودها المتمثلة في كونها حلًّا للمسألة السياسية وليس للمسألة الاجتماعية (مسألة تعبير المجتمع، مسألة توزيع الثروة، مسألة العدالة الاجتماعية...)، وذلك على اعتبار أن المجتمعات العربية هي أحوج ما تكون إلى حل المسألة السياسية بالدرجة الأولى باعتبار أشكال الشطط في استعمال السلطة والاستبداد السياسي الذي ميَّز السلطة العربية طيلة عدة عقود بل قرون. فنقائص الديمقراطية تعني بالدرجة الأولى المجتمعات التي طبقتها لعقود وقرون.

إلَّا أن التحول العربي التدرجي والبطيء نحو الديمقراطية يعاني منذ البداية من نقص أساسي يتمثل في:

١- الميل نحو تصور اختزالي وأداتي للديمقراطية، أي اعتبار الديمقراطية مجرد آليات وتقنيات تتمثل في الانتخاب والدستور والبرلمان والمجالس المنتخبة... إن مجموعة أدوات ووسائل لتدبير مسألة السلطة في المجتمع أساس هذا التطور الاختزالي والاجتزائي هو فصل الديمقراطية عن ثقافتها أو عن أسسها الثقافية. فالديمقراطية جزء من ثقافة هي ثقافة الحداثة، بل إن الديمقراطية هي الحداثة في شقها أو وجهها السياسي. ومحاولة فصل الحداثة السياسية (الديمقراطية) عن الحداثة كثقافة -سواء كان هذا الفصل واعياً أو غير واعٍ، وسواء كان بحسن نية أو بسوء نية- هي تنقيص من الديمقراطية وإخلال بأسسها وحرمان لها من روحها.

المحاولات العربية في فصل الديمقراطية عن أسسها تضمر إلى حد كبير الرغبة في اختيار جزء من الحداثة وكأن الحداثة قابلة للفصل، في حين أن المطلوب هو استيعاب ثقافة الحداثة ككل والتعامل معها ككل غير قابل للتبعيض، وفتح باب الاجتهاد الثقافي والفقهي والسياسي لتبيئة هذه الثقافة كما ظل يدعو إلى ذلك المرحوم محمد عابد الجابري، وذلك عبر عملية فكر مزدوجة: التنقيب في تراثنا عن اللحظات العقلانية والحوارية والتنويرية المضيئة واستثمارها من جهة، وكذا إخضاع ثقافة الحداثة ذاتها لتحليلات فاحصة لأسسها بغية استبانة مكوناتها العقلانية والكونية عن ملامحها المحلية أو الأيديولوجية الخاصة.

وهذه المهمة العسيرة تتطلب من الثقافة العربية نقداً ذاتيًّا جريئاً، والتخلي عن كل مظاهر النرجسية الثقافية، والانفتاح على الثقافة الكونية بدون عقدة نقص مركبة متعالية في ظاهرها. وهي مهمة عسيرة بسبب غلبة البعد الدفاعي والاحتمائي الذي يبدو أن الوعي العربي الإسلامي والنسق الثقافي العام الذي يحكمه ما يزال يراوح ضمنه بدرجات وبدلالات مختلفة.

في هذا المنظور يبدو أن «الثورات» العربية الحالية هي حراك اجتماعي طموح يتجاذبه

ديناميتان أساسيتان قويتان: الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. المطلب الديمقراطي هو مطلب النخب السياسية والثقافية والاجتماعية الواعية التي يجمع مطلبها الديمقراطي بين التشخيص واستشراف الحل. فالوسيلة أو التقنية السياسية القادرة على الحد من غلواء السلطة واستشراء الاستبداد وتغوله هو تبني النظام الديمقراطي الحديث. وكلما نزلنا في السلم الاجتماعي وربما الثقافي يبين لنا أن حركية الجماهير هي بالأساس حركة احتجاجية تتمحور مطالبها حول العدالة الاجتماعية، وتوزيع الثروة، والتمكين من الحقوق الاجتماعية. الباقة الأولى من المطالب تتمحور حول الحرية، والباقة الثانية تتمحور حول الحقوق.

وهذا التحليل يندرج على وجه العموم في الخطاطة التفسيرية أو التأويلية العامة التي أصبحت بمثابة قاسم مشترك بين التحليلات المتداولة عربيًّا وكونيًّا حول «الثورات» العربية، والتي تتلخص ملامحها وعناصرها العامة فيما يلي:

- أن هذه التحركات هي أساساً احتجاجات موجهة بالأساس ضد النظام السياسي القائم، وهي احتجاجات محملة بمطالب مادية ملموسة حول الفقر والغلاء والبطالة والتفاوت، وبمطالب معنوية حول الدونية والحكرة وغياب الكرامة والحقوق وبمطالب سياسية للديمقراطية.

- أن فئة الشباب وبخاصة الشباب المتعلم، أو الشباب حاملي الشهادات، هم الفئة الاجتماعية المتضررة أكثر، بسبب معاناتها من الإقصاء الاجتماعي والتهميش السياسي، كما أنها هي الفئة الأولى المتصدية والمتصدرة للاحتجاجات.

- أن هذه الفئات استعملت على نطاق واسع، وبحكم نوع ثقافتها المهنية التقنية الحديثة، وسائل الإعلام الحديثة، واستعملت بشكل واسع الشبكات الاجتماعية؛ لما توفره من وسائل الاتصال والتبليغ والتجييش والتحشيد، وتسبب تمكينها لهذه الفئات من تحاشي وتلافي إجراءات القهر والقمع والخنق التي تمارسها الأجهزة السياسية والأمنية للنظام القائم.

- أن التنظيمات النقابية والسياسية (الأحزاب) الكلاسيكية فقدت الكثير من قدرتها الاحتجاجية والتعبوية، إما بسبب التآكل الذاتي أو الاحتراقي الداخلي، أو الصهر والإلحاق، أو الإسكات، أو الدمج، أو غيرها من الأسباب.

- هناك نوع من الميل إلى التركيز على أهمية العنصر السياسي المتمثل في الاستبداد السياسي الذي يلغي المجتمع كله وفاعليه المدنيين، ولا يبقى من خيار إلا التمرد، وذلك كلما استطاعت النخب السياسية بلوة الاحتجاجات وأعطتها بصمة سياسية.

- غياب نخبة ثقافية أو سياسية مؤطرة وموجهة بالمعنى التقليدي.

- غياب أيديولوجيا وأحدة وموحدة وغلبة الطابع المطلبي والبراغماتي في الاحتجاجات.

- تفضيل الوسائل والأدوات والشعارات السلمية على أدوات العنف التي لا يتم اعتمادها إلا اضطراراً. وفي ذلك نوع من الرغبة في التميز والانفصال عن حركات العنف السياسي الدينية واليسارية معاً.

هذه الخطاطة تشي بأن الفهوم والمعالجات المتداولة في المجال الإعلامي العربي العام، بعيداً عن الخطابات التعبوية، تنتمي في أغلبها الأعم -بغض النظر عن قضية المفاهيم والمناهج والدقة الأكاديمية- إلى مجال العلوم الاجتماعية وبخاصة لعلمي الاجتماع والسياسة. لكن هناك صنفاً تحليليًّا آخر لم يحض بالانتباه الكافي وهو التحليلات الفلسفية لهذا الحراك العربي. وهي تحليلات قوامها رصد دينامية هذا الحراك من خلال بعض المقولات الفلسفية. فالعديد من المحاولات الفلسفية -على ندرتها- فحصت التحولات العربية الجارية من حيث إنها تعبير عن عقد اجتماعي جديد، في المجال السياسي على الأقل، بين الحاكم والمحكوم، في اتجاه الاعتراف بسيادة الشعب وحقوقه السياسية، مقابل حكم اتسم عامة باستبداد ووضع الشعب بين قوسين، بينما حاولت تحليلات أخرى فحص هذه التحولات من زاوية اندراجها في الحداثة والتحديث، على الأقل في شقها السياسي، وتندرج في هذه الخانة معظم مقالات السيد ولد باه في صحف عربية عديدة (يمكن التعرف عليها في الشبكة الكونية). نجد كذلك بعض التحليلات ذات النكهة الفلسفية التي ترصد هذا الحراك من منظور هيجلي، أي مدى انخراط هذا الحراك في أوديسا الحرية الكونية وانتزاعه لهوامش الحرية السياسية والفكرية والعقدية، سواء تعلق الأمر بالحريات الفردية أو بالحريات الجماعية، أو التحرر الاجتماعي للطبقات والفئات الاجتماعية من الاستغلال والاستلاب، أو بتحقيق حرية واستقلالية قرار الدولة المعنية. هناك صنف ثالث من التحليلات يرصد هذا الحراك من زاوية مدى اكتساب المجتمعات العربية لقدر أكبر من العقلانية وتحقق العقل في مسيرة التاريخ العربي الحالي، سواء نظرنا إلى لعقل أو العقلانية من زاوية التنوير كما فعل ذلك الفيلسوف المصري، أو نظرنا إليه باعتبار العقلنة خطوة في درب التحديث الاجتماعي والثقافي (من المنظور الفيبري الذي طوره المفكر الفرنسي المعاصر مارسيل غوشيه)، وذلك في اتجاه التخلص من النظرة السحرية للعالم. هناك صنف آخر من التحليل الفلسفي ينظر إلى هذه التحولات من حيث إنها على صلة بالتقنية وبثقافة التقنية، وذلك من منظور هيدجري يرصد التحولات من زاويتي التقنية وثقافة التقنية، باعتبار أن هذه الأخيرة هي الشكل الأخير لتحقق الكينونة عبر التاريخ الطويل المتدرج لتجليها، ومن زاوية تكييف التقنية

للحاجات والرغبات وأنماط التعبير والحكم، ومن حيث دورها المزدوج في التقوية التقنية للسيطرة السياسية وتحويل الدولة إلى جهاز تقني للسيطرة الشاملة، ومن زاوية أخرى آفاق التحرر التي تفتحها التقنية المتمثل في شحذ دور الميديا والإعلاميات.

يمكن أن يستلهم التناول الفلسفي منابع فكرية أخرى، نذكر من بينها استلهام الجانب الفلسفي في التحليل النفسي الذي يعتبر الحضارة والثقافة مبنية على حد أدنى من القمع والكبت الضروري الذي يصب في اتجاه التصعيد la sublimation وخدمة الإنتاج الحضاري، وهي الرؤية التي استلهمها المحلل الفرنسي جاك لاكان (J.Lacan) الذي كان قد واجه الطلبة الثائرين في مايو ١٩٦٨ في فرنسا بقوله: أنتم إنما تبحثون عن سيد (آخر) وسيتحقق لكم ذلك، مضمراً فكرة أن التاريخ هو استبدال سيد بسيد وسلطة بسلطة.

وسأقف هنا قليلاً عند نمط جديد من التحليل الفلسفي لم نعهده من قبل، والذي يمثله في تونس فتحي المسكيني، وفي المغرب الباحث الشاب عادل حدجامي. ينطلق المسكيني من رؤية «حيوية» (vitaliste) للحراك العربي، يستلهم فيها نيتشه وفوكو ودولوز لفهم وتحليل هذه الظاهرة أو هذه الحيوية التاريخية العربية الفريدة، التي تختلف عن سابقاتها، والتي تستعصي على المقولات الكلاسيكية المتداولة حول «الثورة» باعتبارها فعلاً ناتجاً عن تخطيط وتنظيم، وعن «مشروع مجتمعي»، وعن إرادة جماعية تؤطرها نخبة سياسية أو ثقافية، وتوجهها قيادة سياسية، وتندرج في سياق تاريخ كوني.

يستعمل المسكيني مصطلح «الاحتجاج الجذري والعنيف» الذي يقوده «جيل حيوي» يناضل من أجل حقه في الحياة بعيداً عن أية مدونة أيديولوجية، وعن أية رابطة قومية، وعن أية منظومة عقدية (سواء كانت علمانية أو دينية)؛ جيل عارٍ إلا من بيولوجيته، جيل بدون أية أوهام أيديولوجية، وبدون أشباح يوتوبية، وبدون بيروقراطية ثورية، وبدون أصنام، وبدون عناية فوقية؛ جيل متذرر لا يصل حتى إلى مستوى الجماعة (وبالأحرى الجماعة المنظمة) بل هو مجرد كثرة بشرية بلا توقيع شخصي (كثرة هلامية أو فلانية).

وهذه الكثرة الهلامية، المتدفقة من الشوارع والساحات، هي كثرة تقع خارج منطق الهوية الذي ابتدعته الدولة الحديثة، لتنميط «رعاياها»، بهدف التحكم الكامل فيهم. بل إن هذه الكثرة تستعمل الهوية بإفراغها من حمولتها الملموسة وتحويلها إلى رقم مجهول، أو إلى فلانية (نسبة إلى فلان) أي إلى مجهولية مفتوحة، مصوَّبة ضد المنطق التصنيفي التسخيري الذي تنتهجه الدولة. الكتلة البشرية الهلامية هي شكل من أشكال تعبئة الهوية وتسخيرها من أجل تقديم هوية شكلية غير ملموسة بل مشخصة جسديًّا فقط، وذلك ضد الدولة الأمنية الساحقة والكلية القدرة.

هذه الحركية الاحتجاجية العربية هي رد فعل عنيف، هلامي، فلاني، جذموري Rhizomatic، غير متحدد الملامح، وهي ليست حتى ثورة مدنية؛ لأن هذه الأخيرة تفترض وجود دولة-أمة، وتفترض وجود مواطنة وأطر قانونية، كما تفترض وجود مواطن أي كائن سياسي فاعل ذي حقوق. فالفرد في المجتمع العربي ليس فرداً ولا مواطنا بل هو فقط كائن هلامي تحكمه الجماعة والجموع والمتخيل الديني والثقافي. إنه مجرد كائن «زائدة» (دودية) تابعة للدولة، بل إن اعتباره كذلك، أي مجرد كائن حي، هو أحسن التقديرات والنظرات؛ لأن هذه الرؤية تحميه وتحفظه من أن ينحدر أكثر في سلم الكائنات.

إن ما يحدث في الفضاء العربي ليس ثورة، وليس بالأحرى ثورة مدنية، بل هو مجرد عصيان جماهيري تمارسه أجساد جائعة سائبة متناثرة في الأزقة والساحات، وهو عصيان موجَّه ضد جهاز الدولة الأمني الذي يسخّر أكثر وآخر إنتاجات التكنولوجيا لقمع هذه الأجساد الجائعة وممارسة نوع من «الإرهاب» الرسمي الجسمي والنفسي ضدها. إنه إرهاب الدولة الأمنية ضد الفرد الهلامي العربي الذي لم يبلغ بعد درجة المواطن، وبالأحرى ذا الحقوق، وهو ما يدفع هذه الأجساد لتتجمع وتكوِّن في النهاية حزمة أو عرمة من الأجسام المستغيثة المطالبة برمق الحياة بعيداً عن أية حرمة أخلاقية أو أيديولوجية.

الأجسام «الحية» التي هي في مستوى الجراثيم أو «الجرذان» المتحركة في الشارع العربي ضد السيد والسادة لا تجد في النهاية بدًّا من أن تعرض وتُعرِّض نفسها للرصاص الحي (رصاص الأجهزة العسكرية والأمنية المنظمة ورصاص القناصة)، وقد يبلغ بها الأمر حد أن تحرق ذاتها. وبهذه التقنية الجديدة المضادة، تقنية الاحتراق، تريد هذه الأجسام أن تقول للدولة الأمنية، ذلك الجهاز أو الوحش البارد الآلي والبشع: «خذوا هذا الجسم الذي علّمته الدولة الأمنية أنه لا يستحق الحياة».

هذا الفعل إذن ليس ثورة أو لم يبلغ حتى مستوى أو درجة أن يكون ثورة، وليس نضالاً من أجل الأمة، أو من أجل الوطن أو من أجل غيره من الأوثان، بل هو مجرد استرجاع أو إعادة ممتلكات إلى مالكها الأصلي بعيداً عن أي مدلول وطني (نضال) أو ديني (استشهاد)، أي بعيداً عن مقولات الخير والشر وفيما قبل مقولات الحلال والحرام. يتميز هذا التحليل براديكاليته وبعودته إلى العظم وإلى الجذور الأولى، وبتعارضه مع العديد من التحليلات الشائعة والمتداولة وبإنكاره للعديد من المقولات والتصورات التي تضفي على الفعل درجات من الحداثة لا يمتلكها.

غير أن هناك مستوى تحليليًّا آخر للحراك العربي، وهو تحليل نادر بقدر ما هو عسير، وهو التحليل الجيواستراتيجي الشمولي الذي يعالج هذا الحراك من حيث هو حركة تتفاعل

فيها جملة عوامل من مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية، وتتداخل فيها العوامل الذاتية والمحلية بالعوامل الخارجية، حركة تجري أحداثها ضمن شبكة قوى عالمية تتحكم بمصائر العالم وتوجه خيوطه الفاعلة إمام منظور الشرق الأوسط الجديد أو من منظور القوى الخلاقة أو إعادة صياغة العالم.

لكن المفارقة التاريخية اليوم تتمثل في أنه في الوقت الذي يراهن فيه الكثيرون -بما فيهم الغرب الأوروبي والأمريكي- على كون الحراك العربي حراكاً نحو الديمقراطية والحداثة السياسية نجد أن هذا الحراك الذي يبتعد كثيراً عن النموذج الإيراني ويستلهم بوعي أو بغير وعي النموذج التركي، قاد في النهاية إلى فوز الحركات الإسلامية في الانتخابات وصعودها إلى سدة السلطة؛ حزب النهضة التونسي، الإخوان في مصر، الإسلاميون في ليبيا، حزب العدالة والتنمية في المغرب... إلخ فكيف نستسيغ أو نفسر هذه المفارقة الكبرى.

يبدو لي أن المراهنة على فوز الليبراليين العرب أو اليسار العربي كان ضرباً من التقدير السياسي غير الدقيق، والذي يعكس أملاً ورغبةً وحلماً أكثر من كونه تعبيراً عن الواقع.

أولاً: فالمجتمعات العربية هي مجتمعات تراوح الخطو بين قوة التقليد وجاذبية الحداثة والتحديث. فقد انخرطت -مع بدايات العصر الحديث- في سياق التحديث الكوني وإن بصورة بطيئة أو مجتزأة أو متعثرة، ولم تشهد تحولات ثقافية كبرى -بغض النظر عن الحركية السياسية والأيديولوجية المرتبطة بازدهار اليسار في الستينات والسبعينات من القرن الماضي- بل إن هذه المجتمعات وجدت دوماً في الثقافة التقليدية ملاذاً ومصدراً ملهماً لمواجهة الصراعات الداخلية ولمواجهة أشكال العدوان الغربي سياسيًّا وثقافيًّا. وبعبارة أخرى فإن انخراط المجتمعات العربية في سيرورة التحديث الكونية قد ارتبط بالصدمة الاستعمارية والتدخل الخارجي وظل على صراع وتنافر مع البنيات التقليدية. والأنظمة السياسية العربية نفسها ساهمت في تشجيع التصورات التقليدية وشحذها لمواجهة فصول الصراع السياسي مع اليسار. ولنقل إجمالاً أن خطوات العرب في درب الحداثة والتحديث ظلت بطيئة ومتعثرة وانتقائية كثيراً.

ثانياً: أن هناك رهاناً عربيًّا قويًّا وواضحاً حول اجتزاء الديمقراطية وفصلها عن أسسها الثقافية الحداثية الكونية. ويتمثل هذا الاجتزاء في الميل إلى تغليب تصور أداتي أو أدائي أو وظيفي للديمقراطية باعتبارها فقط مجموعة أدوات وآليات وطرائق لتنظيم مسألة السلطة في المجتمع، ويمكن أن نصطلح على هذا التصور بالتصور الإجرائي conception procédurale، وهو تصور يجبُّ الديمقراطية عن نسيجها الثقافي (الليبرالي) القائم على حرية الأفراد وحرية المعتقد وحرية الممارسة وحرية التعبير، والقبول بتعدد التصورات

والآراء والاختيارات والممارسات، بعيداً عن أية نظرة أحادية أو واحدية أو إجماعية، وكذا القبول بنسبية الأحكام وبمشروطيتها الاجتماعية والانتمائية، والقبول بحد أدنى من العقلنة في التصور والممارسة، والقبول بالآخر (رأياً أو شخصاً أو جماعةً) المختلف، وبمقولة التسامح العقدي، وبتاريخانية الأفعال والتصورات، وبالفعالية الإنسانية ضمن التصور الحتمي الشرطي للوقائع الاجتماعية. أساس رهان فصل الديمقراطية عن سياقها الثقافي (De culturalisation de la démocratie) هو حماية الثقافة التقليدية والتصورات التقليدية من أي تلاقح أو إفسال ثقافي باعتباره شكلاً من أشكال الغزو الثقافي.

هذه العملية الاجتزائية أو الاقتلاعية ذات وجهين، فهي من جهة تنقية للديمقراطية من شوائبها الثقافية «المشبوهة» وعزلها عن ملوناتها، لكنها من جهة أخرى تليين للديمقراطية وتسويغ لها بغية استمرائها سياسيًّا وثقافيًّا، انطلاقاً من طواعيتها ومرونتها وقابليتها للتكييف، وهذا هو السر في القبول الذي تحظى به من طرف كل الاتجاهات بما في ذلك الاتجاهات التي تمتح من الإسلام السياسي.

الوجه الآخر لقبول الديمقراطية وتقبلها هو الالتزام بمحدداتها وشروطها، المتمثلة في إقامة السلطة على أساس الشرعية التاريخية التمثيلية، وبالتالي عدم تحصينها من النقد والمحاسبة، باعتبارها ممارسة بشرية غير معصومة من الأخطاء والأهواء، والقبول بالاجتهاد والتعدد في المواقع والمواقف والآراء والمعتقدات والتصورات، وبالتالي نسبية وتاريخية الأحكام، والابتعاد عن نموذج الإجماع وواحدية الرأي، ونبذ الإقصاء والتكفير السياسي، واحترام حقوق الإنسان، وحقوق الفئات وعلى رأسها حقوق المرأة التي تشكل مرتكزاً أساسيًّا للحداثة السياسية.

ثالثاً: أنه غالباً ما يتم تناسي الوجه الآخر للعملية، وهو الوجه المتمثل في أن فوز التيارات الإسلامية في المباراة الديمقراطية الحالية -بعد مرحلة «الثورات» العربية والرهان على حداثتها وديمقراطيتها- يرتبط بتقبلها للديمقراطية. فرغم أن هذه الاتجاهات ترفع شعار «الإسلام هو الحل» فإنها لا تجد أمامها إلا الديمقراطية، حيث تقبل بها وتتبناها، وتدخل في مرحلة مران أو تمرين ديمقراطي، وهذا مكسب للطرفين معاً. وما دام الأمر يتعلق بقبول إرادي واعٍ فلا داعي لكل التخوفات التي تم التعبير عنها؛ لأن للديمقراطية ضوابطها وقواعدها وقوانينها الملزمة. فهي ليست لعبة أو مجرد سلّم يمكن الصعود عليه ثم رميه، بل إن الأمر يتعلق بعقد سياسي وبالتزام وبضوابط وبمراقبة محلية ودولية. وربما شكّل هذا الفوز تحولاً مفصليًّا في التاريخ العربي الإسلامي الحديث، أولاً بالانتقال من الإسلام الراديكالي العنيف والرافض إلى إسلام عصريٍّ يقبل بالحداثة المتدرجة، وخاصة الحداثة السياسية، ويدخل معها في عملية تفاعُل وتبادل واختبار متبادل، ثانياً بالانتقال

نحو نموذج سبقتنا إليه المجتمعات المتقدمة والمتمثل فيما يسمى بالديمقراطية المسيحية أو بالأحزاب المسيحية الديمقراطية.

رابعاً: هناك، على وجه العموم، ثلاثة منظورات عامة متمايزة لما يحدث في الوطن العربي. المنظور الأول يقرأ ما يحدث من زاوية الوعي والإرادة والغائية، وتندرج في سياقه كل التحليلات المستلهمة لمناهج ومقولات العلوم الإنسانية التي أدرجناها أعلاه ضمن ما أسميناه بالخطاطة التفسيرية المتداولة (حراك اجتماعي احتجاجي تقوم به الشعوب من أجل تحقيق مكاسب اجتماعية ملموسة تصب في خانة العدالة الاجتماعية، أو من أجل توفير الأداة السياسية لتحقيق ذلك عبر إقامة الدولة الديمقراطية، وهو حراك بريادة فئة الشباب المتعلم المحروم من الاندماج الاجتماعي السريع، والمشبع بالثقافة التقنية المعلوماتية، والمسخر لها، وهو الاحتجاج الموجّه أساساً ضد الاستبداد السياسي الذي خلق الدولة الأمنية العربية كنموذج سائد في كل جل البلاد العربية)، والمنظور الثاني هو القراءة الفلسفية لما يحدث من خلال مقولات فكرية أو فلسفية كالتنوير والعقلنة والعدالة والحداثة والاستجابة لنداء الجسم أو أوديسة الحرية.

أما المستوى الثالث لقراءة ما يحدث فهي القراءة الجيوستراتيجية، وهذه القراءة متحررة مبدئيًّا أو جزئيًّا من «الأوهام» الذاتية: أوهام الوعي والفعل والإرادة والتحرر والعفوية والقصدية والغائية، وخاصة إذا ما نظرنا إليها من زاوية مقولة الذات، التي تنظر إلى ما يحدث باعتباره سيرورة تاريخية طويلة، تتفاعل فيها عدة عوامل وفواعل، بعضها ظاهر وجلها خفي، عوامل توحي للفاعلين المباشرين بأنهم الفاعلون الوحيدون، وأن فعلهم هو الحاسم، وأن مقاصدهم هي دليل التاريخ، وأن العملية التاريخية متحكم فيها بالكامل وموجهة بوعي وقصد.

وهذه القراءة هي بالتأكيد قراءة عميقة لكنها نادرة وغير متيسرة. وهي على قرابة من قراءة فلسفية مماثلة هي القراءة الهيجلية المتمحورة حول مفهوم مكر التاريخ. وهي قراءة تميز بين الظاهر والباطن في الأحداث التاريخية، بين وعي الفاعل وأوهامه ومقاصده وبين السيرورة الموضوعية للأحداث بعيداً عن تصورات وتخيلات الفاعل، كما تميز بين الفواعل الواهمة والفواعل الحقيقية، بين الغايات المقصودة والغايات المرصودة، بين الفواعل المرئية والمباشرة (الذوات الفاعلة الفردية والجماعية)، والفواعل الخفية غير المرئية على شكل خيوط قوى وخيوط مصالح وتمويلات وإعداد تقني ومعلومات لأطر شابة تبعث للميدان وتسريب معلومات... إلخ، أو مستوى آخر من الفواعل الخفية (التقنية وثقافتها وما تولده من مدلولات وحاجات وشبكات العولمة أو القوى الإمبراطورية التي لا تنام لها عين سواء عبر مخططاتها لإنشاء الشرق الأوسط الكبير أو الجديد وإحلال الإسلام المعتدل محل

الحركات الإسلامية العنيفة، أو عبر ما تسميه زرع الفوضى الخلاقة).

وكلما ارتقينا في التحليل وانتقلنا من مستوى الفعل المباشر، أو الفواعل الصغيرة إلى مستوى الخطط جيوستراتيجية، وإلى مستوى الفواعل الكبيرة المؤسسية منها (الإمبراطورية) أو غير المؤسسية (التقنية - العولمة - التوسع الكوني للرأسمالية والنزعة الاستهلاكية) بدا لنا أن تحليلاتنا ورؤانا في المستوى الأول هي تحليلات ورؤى تحتاج إلى الكثير من التطعيم والإغناء.



رأي ونقـــــاش

الطرق الصوفية وإشكالية السلطة والحداثة في التجربة الجزائرية

الدكتور محمد بن علي*

يكاد يجمع العلماء على حقيقة تاريخية، وهي أن النظم السياسية الإنسانية تأسست على مبدأ دين معين. فلقد كتب «مشال ملارب Michel Malherbe» في بحثه تحت عنوان «ديانات الإنسانية» مبيناً أهمية البعد الديني في حياة الأمم والجماعات قائلاً: «إن الحقبة الوحيدة التي تقدمت فيها الإنسانية هي تلك التي هيمن فيها نوع من التنظيم مع الحد الأدنى من النظام والقبول من طرف الشعب. وعلى هذا الأساس، فإن الديانات، لكونها تقوم على تبني الأخلاق فهي تشكل عامل استقرار للمجتمعات بدون منازع»[١].

لقد أكدت فعلاً التجارب التاريخية للشعوب الإسلامية قاطبة حضور الدين في مجالات واسعة، سواء في حياة الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات. لكن ما هو ثابت أيضاً، هو أن هذا الدين ظل عبر التاريخ محل اختلاف ونزاع في ممارسات المنتسبين إليه نتيجة الاجتهادات والاستعمالات الشخصية والمذهبية الضيقة.

يقول الأستاذ عبد الرحمن لمشيشي: «إن التاريخ الحقيقي للعالم الإسلامي يظهر مدى المقاومة لكل أشكال التجانس في ممارسة الدين. فلقد عرف العالم الإسلامي باستمرار التعددية السياسية والدينية والثقافية»، الأمر الذي يفسر لنا أهمية التعددية في المدارس

* أستاذ محاضر في قسم علم الاجتماع – جامعة وهران: moh_benali2000@yahoo.fr.

(1) Malherbe .M ; les religions de l'humanité، Ed. Hachette/pluriel، 1990، tome II، p.318.

الدينية الصوفية بعدما انصهرت كل فرقة في محيطها المحلي الاجتماعي والثقافي، وأصبحت بذلك تعكس نمط حياة وسلوك ومعتقد بامتياز. وهي ليست مرهونة بمذهب بعينه، مما جعلها تنتشر في أوساط سنية وشيعية وعند الطائفة الإسماعلية... إلخ.

كلنا متفقون -بدون أدنى ريب- على أن الطرق الصوفية احتلت أهمية قصوى في تاريخ الشعوب المسلمة قاطبة، سواء في المشرق أو في بلاد المغرب العربي. ولقد لعبت دوراً أساسيًّا في تحديد الملامح العامة للتطور الاجتماعي والسياسي والتاريخي لهذه الدول.

ومن الأصول الثابتة عندا لطرق الصوفية هي الاعتراف بالسلطة الروحية للشيخ الصوفي المبجل ودوره الثابت في الوساطة بين الله والعباد. وعلى هذا الأساس يقوم منهجهم في مسالة التدين والتقرب الى الله.

وفي هذا الشأن يقول عبد القادر الجيلاني أحد كبار المشايخ في بغداد (مات في ١١٦٦): «لقد كان الله هو المعلم المباشر لأدم، وبعد هبوطه إلى الأرض تولى جبريل تعليمه تم تولى أيضاً جبريل تعليم محمد ﷺ فيما يخص تبليغ الوحي، وبعد دلك تولى محمد ﷺ تعليم أصحابه ليقوم هؤلاء الآخرون بتعليم التابعين، وهكذا أصبح من واجب الشيوخ تعليم الموردين وإرشادهم إلى الطريق المؤدى إلى الله».

ولقد بدأت تداعيات الحركات الصوفية ابتداء من القرن السابع الميلادي مع ظاهرة الإفراط في الاهتمام بالمجال الدنيوي، مما دعت الضرورة الفورية للجوء إلى تنقية الذات وتطهير النفوس من الشوائب الدنيوية.

وفي القرن التاسع للميلاد تحولت الصوفية إلى عقيدة تقوم على مبدأ الوحدة الروحية مع الله، مما جعل الصوفية بهذا المعنى تدخل في إشكالات مع بعض الفرق الإسلامية.

وكان الحلاج (٩٢٢) في بغداد أول ضحية هذا الاعتقاد، مما تعين على الصوفيين لاحقاً في التفكير في صيغة توافقية بين الصوفية والإسلام الرسمي، وكان للغزالي (١٠٥٠ - ١١١١) فضل في إدخال الصوفية بنجاح في المذهب السني.

ومع القرن الثاني عشر لم تعد الصوفية نخبوية بل تحولت إلى حركة شعبية ممتدة من الشرق الأوسط إلى إفريقيا وشرق أسيا، في ظل نظرة دينية مهيمنة في الأوطان الإسلامية قاطبة تحت عناوين مختلفة، سنية أو شيعية وغيرها، وما تقتضيه هذه النظرة من سعي إلى تحقيق ما يسمى «خلافة الله في الأرض»، حتى وإن كان هذا لا يعني بحال الالتزام بمقاصد الشريعة الصرفة.

على العموم يبقى الدين في كل الأحوال -عند كل الملل والنحل- الخطاب النهائي

الذي يرد ولا يُرد عليه، والحجة البالغة للبشر التي تدحض كل الحجج.

لقد كان العلماء منصفين حينما أقروا بمبدأ إجماع المسلمين حول الأصول، لكنهم تباينوا واختلفوا عندما وضعوا الدين على المحك الاجتماعي، حيث لبس الدين العباءة البشرية وما تحمله هذه الأخيرة من متناقضات. فلم تعرف يوماً حركة التاريخ إشكالاً حقيقيًّا في الدين عند المسلمين، لكن المشكلة الأساسية، كانت دوماً في استعمال هذا الدين في تجارب بشرية محددة.

لقد أفرزت التجربة الجزائرية منذ الاستعمار إلى يومنا هذا نماذج وطرق دينية بمرجعيات اجتماعية وثقافية مختلفة، تأصلت في أعماق المجتمع لتصل في أغلب الأحيان إلى الاحتقان والتناحر.

ولتحديد طبيعة هذا الصراع يتعين علينا بداية تحديد الخلفيات السوسيولوجية وإشكال البنيات التنظيمية والعقائدية لأهم التفاعلات الإسلامية الأساسية الفاعلة في العالم الإسلامي عامة، والجزائر خاصة.

ونعني بالذات التنظيمات الصوفية والإسلام الرسمي. ولعل إدراجنا مسألتي السياسة والحداثة، وعلاقتهما بهذين النمطين من الممارسات الدينية، لكونهما متغيرات حاسمة، عكستا إشكالات تاريخية فرقت الأمة أيام محنها العصيبة.

-١-
التنظيمات الدينية الصوفية وإشكالية السلطة والسياسة

لقد أثبتت التجارب التاريخية في بلاد المغرب العربي أن التنظيمات الإسلامية الصوفية[٢]، لم تكن على وفاق دائم بعضها مع بعض، بل العكس، كانت دوماً في صراع مستميت، خاصة كلما كان الأمر متعلقاً بالسلطة والسياسة والنفوذ.

---

(٢) من بين التنظيمات الصوفية الرائدة، يمكننا ذكر على سبيل المثال ليس الحصر ما يلي:

١- القادرية بزعامة الشيخ عبد القادر الجيلاني، مات عام ١١٦٦، وتنتشر طريقته في بلاد المغرب والصين والسودان والسنغال.

٢- النقشبندية، وتأسست في منتصف القرن الرابع عشر. تنتشر أساساً في القوقاز وتركستان والهند.

٣- الشادلية أو الشادولية، تأسست في القرن الثالث عشر، وهي إفريقية بامتياز. وهي تتفرع إلى (المدنية وعيساوية ودرقاوة)، وتنتشر خاصة في المناطق البربرية.

٤- التيجانية نسبة إلى الشيخ سيد أحمد ألتيجاني (توفي عام ١٨١٥)، وتنتشر في بلاد المغرب وإفريقيا الغربية.

٥- الرحمانية، تأسست في حدود ١٧٥٠، وتنتشر في بلاد القبائل.

ويجمع المؤرخون، كالشيخ مبارك بن محمد الهلالي الميلي وشارل أندري جوليان وغيرهما، على أن القرن السابع الميلادي كان بداية الانحطاط العام وسيادة الفوضى في بلاد المغرب العربي؛ حيث اشتد الصراع على السلطة، وبدا عهد الانقسامات السياسية بين الحفصيين والزيانيين والمارنيين، ولعبت مدن فاس وتلمسان وبجاية وقسنطينة وتونس أدواراً هامة في هذا الصراع، مما كان له أثر على الحياة الاجتماعية والثقافية. وهكذا تأثرت الأندلس بهذا الانقسام، فسقطت مدنها الواحدة تلو الأخرى بيد الصليبيين.

لقد تركت هذه الأحداث آثاراً عميقة في الإنسان المغربي، تجلّت في رد فعل سلبي متمثل في الهروب إلى التصوف وأهله، وظهر التصديق بالكرامات والمعجزات وتقديس الأولياء، خاصة منهم من يدعي شرف النسب، كالشيخ أبي مدين التلمساني (توفي ١١٩٧م) والشيخ أحمد بن يوسف الهواري (توفي ١٥٢٠) صاحب الطريقة اليوسفية.

وليس غريباً أن يذكر لنا القاضي أبو عبد الله المقري (مات ١٣٩٢) أن الناس في ذلك العهد قد ابتعدوا عن السلف الصالح واقتربوا من الأمراء حتى صار جمهورهم يتكالب عليهم. وقال أيضاً: «لولا انقطاع الوحي لنزل فينا أكثر ممَّا نزل في اليهود والنصارى، لأننا أتينا أكثر مما أتوا»[٣].

ومن جهة أخرى، عرف المغرب العربي ما بين القرن الثالث عشر والسادس عشر ظهور المدارس التعليمية الدينية، وكانت تحت وصاية الحكام وكانت فرصة لتثبيت المذهب المالكي ذي التوجه السني كمذهب رسمي. وبالرغم من أن العلماء والفقهاء كانوا يضمرون العداء للمتصوفين، لكن سمح لهم بالانتشار خارج دائرتهم[٤].

لقد كان النظام الرسمي على الدوام محتكراً للحقيقة الدينية وناكراً لكل أشكال التنظيمات الدينية الأخرى، لكن الواقع التاريخي أفرز على المستوى التنظيمي مرجعيات دينية مختلفة وتبدو في أغلب الأحيان مناوئة للسلطة. كما عرفت البلاد الإسلامية شخصيات صوفية مؤثرة، سرعان ما أسست لنفسها طرقاً صوفية، واكتسحت حشداً من الناس، وبالتالي أضافت رصيداً ثقافيًّا هامًّا للتراث الديني للأمة.

إن هذا النوع من الإسلام يسميه البعض بالإسلام الشعبي؛ وذلك لارتباطه في

(٣) انظر: مبارك محمد الميلي الهلالي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، بيروت، ج١، ص، ٣٩٠.

(٤) لقد لوحظ خلال القرن الخامس عشر وجود عدد من المتصوفين بالمدارس الحفصية التعليمية، أشهرهم إبراهيم المصمودي الذي تابع لفترة طويلة دروس المدرسة التاشفينية بتلمسان، وكان الصوفي يعامل آنذاك كولي الله الصالح. (انظر: عبدالله قسوم، عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٨، ص٢٢ - ٢٥.

أغلب الأحيان بالأطر المحلية الضيقة، ورفضه لأي ارتباط بتأملات وتنظيرات المفكرين الكلاسيكيين.

كل عاقل لا يمكنه أن ينكر أهمية ودور التنظيمات الصوفية في تجارب محددة كأسلمة بعض الدول كالسـ دان، مما يفسر لنا اليوم هيمنة الإسلام الشعبي في جل الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية لهذا البلد. هذا الشكل من الإسلام الشعبي جعل من السودانيين في أغلب الأحيان يتجاوزون انتماءاتهم القبلية لصالح الانتماء العقائدي والثقافي لفض نزاعاتهم، إلى إن ظهر محمد أحمد المهدي وحركته المهدوية، الذي حاول من خلالها لملمة كل الفصائل الصوفية في إسلام واحد ونبذ كل طريقة خارجة عن الدين الصحيح، لكن الناس أظهروا مقاومةً ورفضاً للانضمام إلى هذه الحركة، مما جعلهم يغيرون انتماءاتهم لصالح القبيلة بدلاً من انتمائهم العقائدي الصوفي.

وإذا رجعنا إلى بلاد المغرب العربي، وعلى وجه التحديد المغرب، فيتعين علينا الوقوف على «زاوية أووا زان» التي بزغ نجمها في القرن ١٧ للميلاد، لقد لعب هذا التنظيم الطرقي الصوفي دوراً حاسماً في تاريخه الحديث والمعاصر، وذلك لأسباب مختلفة، منها:

وعلى صعيد المغرب، ارتبط تأسيس وتطور هذه الزاوية بالتوازي مع الأسرة العلوية المالكة. وهي تنحدر من أصول شريفة، وكانت على الدوام مرتبطة بالسلطة الحاكمة وتعمل للدعاية لها، إضافة إلى ذلك عملت هذه الزاوية على تعزيز نفوذ السلطنة في صراعها ضد النفوذ التركي من جهة، وضد تنامي المد الجهادي للأمير عبد القادر الجزائري ضد الاستعمار من جهة أخرى.

أما عن التجربة الجزائرية، فلقد انتشر فيها المد الصوفي ابتداء من القرن السادس عشر، ولقد تواجدت هذه الطرق الصوفية لأجل التأطير الاجتماعي والثقافي والديني لكل الفئات الاجتماعية دون استثناء، سواء في المدن، أو في الأرياف. ولقد حملت هذه التنظيمات الطرقية على عاتقها مهمة تلبية كل الحاجات الدينية والاقتصادية والسياسية، وبالتالي أصبحت بحكم الواقع مخولة للدفاع بقوة عن المصالح الفردية والجماعية ضد كل أشكال الاعتداء الداخلي والخارجي.

ولقد عملت الحركات الصوفية في الجزائر على تجسيد الإحساس بالحرية والاستقلالية والحماية والنفوذ للمنتسبين إليها، سواء في حدودها المحلية القبلية أو الإقليمية. الأمر الذي جعلها دوماً تبحث عن استراتيجيات فردية ضيقة لمعالجة شؤونها المحلية والخارجية، والتطلع إلى تثبيت أركانها دون أدنى طموح إلى تأسيس وحدة عقائدية من شأنها لملمة مصالح المسلمين، بالرغم من أن كل هذه التنظيمات الطرقية تستمد شرعيتها التاريخية من

فكرة الانتساب إلى بيت الرسول ﷺ أو آل البيت أو الصحابة الكرام، وأنها تطبق في منهجها التعاليم الصحيحة والحرفية للدين دون غيرها.

وإنه لمن الصعوبة بمكان تحديد توجه سياسي واضح المعالم للتنظيمات الصوفية الجزائرية، سواء في الزمان أو المكان، وذلك لعمق الاختلافات الاجتهادية المذهبية التي تميزت بها والمتمثلة في توجهات متذبذبة. فهي تتأرجح بين مقارعة المحتل الأجنبي تارة ومهادنته والتفاوض معه تارة أخرى، إلى غاية التعامل معه على أساس أنه ابتلاء من الله ولا مجال للهروب من قضاء الله وقدره.

ففي هذا الصدد، يصرح الشيخ التيجاني رحمه الله بكل أسى ما يلي: «أفضل المكوث في هدوء الحياة الدينية وأهتم بشؤون السماء، خاصة في هذا الظرف الذي لا أملك فيه القوة والتأثير المفترضين. وإذا كان الأمر بيد الله أن يخرج الفرنسيين من بلاد المسلمين إلى ما وراء البحر، فإنه ليس بحاجة إلى يدي لإتمام هذه المهمة المقدسة (...)، إن انشغالي بالحياة الدينية أجبرني على قيادة أتباعي على حب الله، وذلك بتجنيبهم الصراعات الدنيوية التي لا يمكن معرفة نهايتها»[٥].

لعل ما يفسر هذا الموقف السياسي السلبي هو الحسابات السياسية الضيقة لبعض المشايخ الناتجة عن قصور في الرؤية الاستراتيجية الشمولية، وقد نلتمس لهم الأعذار في تلك المرحلة بالذات أنها لم تتبلور -عند أغلبهم- فكرة الدفاع عن الوطن بقدر ما كانت الفكرة الشائعة هي الدفاع عن حرمة القبيلة وقيمها الروحية. لكن الأمور اختلفت في مرحلة بناء الدولة الأمة بعد الاستقلال، حيث استدرجت كل التنظيمات الدينية، إصلاحية كانت أم طرقية لتأسيس المرجعية الدينية والسياسية للسلطة الحاكمة.

إن ما يميز التنظيمات الصوفية عن بقية التنظيمات الدينية الأخرى، هي قدرتها على التكيف مع الحقائق السوسيولوجية المحلية المبنية عادة على الجهوية والقبلية وغيرها. هذا ما جعلها تكون محل انتقاد من طرف العروبيين والإسلاميين من كل الاتجاهات[٦].

رغم ادعاء التنظيمات الدينية تجاهلهم العمل السياسي على أساس أنه مفسدة، لكن التجربة الجزائرية أثبتت غير ذلك سواء إبان الاحتلال أو أثناء نضال الحركة الوطنية أو أثناء بناء الدولة الأمة بعد الاستقلال. ومن هذا المنطلق لا نستثنى جمعية العلماء المسلمين التي

(5) Rinn.L، Marabouts et Khouan، étude sur l'Islam en Algérie، Jourdan، Alger، 1884، p 426.
(6) Lire : Le Général André.J.P، Contribution à l'Etude des confréries، religieuses musulmanes، Alger، 1956 ; De pont. O.، Cappolani، X.، Les confréries religieuses musulmanes، Alger :
Imprimeur Librairie Ed.، 1897.

تأسست على معاداة الحركات الطرقية، وحرصها على مبدأ الانفصال عن الحقل السياسي والتركيز على البعد الدعوي والتعليمي فقط. لكن ما ورد في «الشهاب» يناقض هذا الادعاء جملة وتفصيلاً: «تهدف الجمعية للاستجابة للتقدم والأخوة على أساس الإسلام والفردانية الوطنية في إطار السيادة والقوانين الفرنسية»[٧].

إن تأكيد الجمعية على مبدأ فصل الدين عن الدولة في ظل الاحتلال، والمطالبة بالحقوق المدنية بالطريقة السلمية واجتناب العنف، هو عمل سياسي بامتياز. وفي ظل الحكومة الوطنية، سارعت الجمعية إلى دعم الخيار الوطني شريطة أن يكون الإسلام هو الدين الرسمي للدولة الجزائرية.

-٢-
التنظيمات الصوفية وإشكالية الحداثة

لقد بنيت النهضة الأوروبية على إعادة صياغة الوعي الأوروبي على أساس التراث الفلسفي والدنيوي الإغريقي. إنها بداية إعادة تنظيم النظم الاجتماعية برمتها وفق خيارات جديدة مناهضة في الشكل والمضمون لخيارات العهد القديم حيث كانت تهيمن الكنيسة. وبموجب هذه التحولات، دخلت أوروبا في عهد تعتبر فيه العقلانية والحداثة قيمه الأساسية.

فأصحاب النظرية التطورية يعتقدون بأن كل مجتمع ينشد الحداثة كمعيار وحيد للتنمية والتطور الحضاري، يتعين عليه تجاوز القيم التقليدية والثقافة الدينية التي من شأنها عرقلة مسار التحولات الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية الجديدة. فالسؤال الأساسي الذي يفرض نفسه هو كالتالي: إلى أي مدى يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تتجاوز قيمها الدينية والتقليدية التي ما زالت لحد الآن تشكل المصادر الأساسية لهويتها القومية والإسلامية؟

وتعتبر التجربة التركية نموذجية في هذا الصدد، حيث أصدرت مرسوماً جريئاً في ١٩٢٥ يقضي بإلغاء كل التنظيمات الطرقية الفاعلة في الساحة التركية لتنال بركة وتزكية الدول الغربية صانعة الحضارة المعاصرة. لكن الدولة التركية وإن تعلمنت من خلال دستورها وأحوالها المدنية ومشاريعها التنموية، لكنها ظلت إلى يومنا هذا روحانية في ثقافتها ومعتقداتها، وما فوز حزب «أردوغان» ذي التوجه الإسلامي، لخير دليل على هشاشة هذه

(7) Voir, Chihab, août 1931 in / Robert Agéron .C, Histoire de l'Algérie contemporaine, Tome II, PUF, Paris, 1979, p 330.

العلمانية المزعومة.

لقد ظل الإسلام كمجموعة من المعتقدات والأفكار والممارسات يضبط الإنسان بخالقه وبمجتمعه. وفي هذا المقام يتدخل المستشرق «ماكسيم رودنسون» لرفع إشكال تاريخي بين الإسلام والديانات الأخرى فيقول: «يجب التأكيد على أن الديانة الإسلامية تقدم للمنتسبين إليها مشروعاً اجتماعيًا، عكس ما يعتقد الغربيون حينما يظنون أن كل الديانات هي على شاكلة المسيحية. فالإسلام يختلف عن المسيحية والبوذية. ويكمن هذا الاختلاف في كون الإسلام لا يتمظهر كجمعية تضم المؤمنين ويقرون بحقيقة واحدة، وإنما كمجتمع كامل»(8).

لكن ما هو ملاحظ عبر التجارب التاريخية المختلفة للمسلمين، أن الإسلام كدين لا يزال محتفظاً بقدسيته وهيبته عند كل المسلمين قاطبة، حتى اللائكيين منهم، لكن المشكلة الأساسية عند الجميع تكمن في طريقة التعاطي مع هذا الدين، خاصة حينما يقع تحت رحمة المصالح والصراعات من أجل النفوذ، وتمرير الأيديولوجيات، ويصبح الدين محل جدل ومساومات في تثبيت خيار على حساب خيار آخر.

إن موضوع الدين والحداثة في التجربة الجزائرية تنقلنا إلى الحقبة الاستعمارية حيث برز الدين في شكله التقليدي إلى أبعد حدود، كردة فعل للثقافة الكولونيالية ذات البعد الصليبي والعلماني. لقد وجد الأهالي في التضامن القبلي والدين العاملين الرئيسين القادرين على التعبئة العامة ضد المشروع الاستعماري وحضارته المادية. فجاء دور الزوايا لتتحمل أعباء المرحلة الجديدة بمتغيراتها وتناقضاتها(9).

كانت ردة فعل المستعمر تجاه المرحلة الجديدة هي احتكار الشأن الديني برمته، وذلك بتشجيع بعض التكوينات الدينية الطرقية على إنتاج التخلف والانغماس في غياهب الجهل ومعاداة كل ما له علاقة بالعقل وإنتاج المعارف العلمية. إن هذا الأمر ليس بغريب عن الفلسفة الاستعمارية المدمرة للشعوب. فعن طريق مصادرة المؤسسات الدينية التعليمية، نجح المستعمر إلى حد كبير في مصادرة الحريات والعقول والإرادات وتمرير الهيمنة والخنوع، وذلك باستعمال بعض الزعماء الروحانيين لتأدية هذه المهمات التدجينية.

لقد كان كامبو J.Gambon يصرح آنذاك، «أنه من الخطأ بمكان تهميش الإمام

---

(8) Rodinson.M ; L'Islam : politique et croyance, Fayard، 1993, p.30.

(9) لقد أحصى لنا «شارل ربير أجرن» Charles-Robert Ageron حوالي ٠٢٦, ٥٣٣ من المسلمين المنخرطين في تنظيم طرقي من المجموع الإجمالي ٢٢٠١٣٩٨. انظر كتاب: تاريخ الجزائر المعاصر، ج ٢، باريس، ١٩٧٩، ص ١٧٤.

الرسمي، وذلك بحرمانه الحق كغيره من الأئمة الشباب الذين ربيناهم، فتراهم ملهمين بأفكارنا ومدعمين لجهودنا»(١٠).

وفي مقام آخر يصرح الحاكم العام قائلاً: «تكمن المصلحة العليا لهيمنتنا في الحفاظ على التدخل المباشر في الشأن الديني. هذا التدخل يعني خاصة ممارسة الحق في تعيين العاملين في القطاع»(١١).

فإذا كانت الحداثة بالمعنى الغربي للكلمة تعني تأرجحاً مجتمعيًا حاسماً يقوم على مبدأ المعارضة بين التقاليد والحداثة، وتكون عندئذ العلمانية الدعامة الأولى لهذه الحداثة، فهذا لا يعني بحال اعتبار أن كل «معتقد دوغمائي» كالدين سيختفي من المجتمع (...)، إن ما يقصد به بالعلمنة هو ليس حضور معتقد أو غيابه، وإنما يقصد بالفصل المؤسس بين الكنيسة والدولة من جهة، وبين مؤسسات البحث والتعليم من جهة أخرى»(١٢).

إن مصادرة المستعمر للدين ومؤسساته، ينم عن نية مدمرة للثقافة الجهادية للمنتسبين لهذا الدين، مع السعي إلى تعزيز التفرقة المذهبية بين مختلف القبائل والزوايا. ويتضح جليًّا مما يطرحه حكام الاستعمار، بأن الغاية من اللجوء إلى الدين بشكله التقليدي واستثماره سياسيًّا هو لأجل تكريس الهيمنة الاستعمارية، الأمر الذي يتنافى شكلاً ومضموناً مع مقتضيات الحداثة.

لقد كان الاستعمار على دراية بأن الإسلام الصوفي الطرقي يفتقر إلى النظرة السياسية الشمولية، بحكم طبيعته المحلية والقبلية والمذهبية، ناهيك عن قيامه على مبدأ الاعتماد المفرط على النقل وتأصيل مذهب الاتِّباع والتقليد، وتقديس الرموز الدينية والشخصيات، فإنه يؤدي لا محالة إلى تهميش فعالية العقل وتعطيله والسعي على هامش التاريخ.

لم يكن بوسع الزعامات الروحية الطرقية البحث عن قيم أخرى قصد الانفتاح على العالم والاستفادة من بعض إنجازاته العقلية، على أساس أن كل تطلع إلى جديد هو من

(١٠) لقد سعي كامبو كحاكم عام على رفع عدد الأئمة من ١٢٠ إلى ١٢٤ من ١٨٩١ إلى ١٨٩٨ ليصل العدد إلى ١٨٢ بين ١٨٩٠ و ١٩١٤، وأما علماء الإفتاء انتقل عددهم من ١٦ إلى ٢٥. ولقد كلف هؤلاء الأئمة بالصلاة بالناس وأداء خطب الجمعة. إن بعض هؤلاء الأئمة نصب على رأس مساجد هامة واحتلوا مناصب الإفتاء وتحصلوا على رواتب عالية. لم يغفل كامبو من أهمية الحج ، حيث انتقل عدد الحجاج من ١٥٠٠ في ١٨٩١ إلى ١١١٧ في ١٨٩٢ لينتقل إلى ٧٠٠٠ في ١٨٩٣. (انظر: شارل روبير أجيرون، المرجع السابق نفسه، ص ١٧٥ - ١٧٦).

(١١) شارل ربير أجرون Charles-Robert Ageron، نفس المرجع السابق، ص ٧٧.

(12) Voir : Boudon . R، et Bourricaud .F، Dictionnaire critique de la sociologie، Puf، Paris، 94، pp : 400 - 401.

المستحدثات، وكل مستحدثة بدعة وكل بدعة في النار. فلقد تشكلت الأيديولوجية الدينية آنذاك على التحفظ والامتناع عن التعاطي الإيجابي مع قيم المستعمر بحكم أنها مخالفة للدين وتقوم على خلفيات صليبية صرفة(١٣).

هكذا ظل الإسلام الصوفي منعزلاً عن التحولات الكبيرة التي شهدها العالم مع بداية القرن العشرين في ميادين شتى (اقتصادية وتكنولوجية وثقافية وغيرها..)، وأصبح بالتالي عقيماً فاقد المبادرة في التجديد، سواء على مستوي الفكر أو العقيدة، وظل مرتبطاً بالحياة الريفية حيث تهيمن الحياة التقليدية البسيطة.

لقد وجد المستعمر ضالته في مثل هذا النمط من الاعتقاد الستاتيكي وجعل منه النموذج الأمثل في الدين والتدين، وأصبح من المناصرين له أيام محنة الصراع بين الإسلام التقليدي الممثل في شيوخ الزوايا وعلماء الإصلاح الذين يتزعمهم الشيخ «عبد الحميد بن بأديس» رحمه الله.

ومن أجل تبيان محدودية الخيار التقليدي للإسلام في تجارب معينة، يتعين علينا طرح إشكالية الخيار الإصلاحي، سواء في مواجهاته للمد التغريبي المتمثل في علمانية الثقافة الاستعمارية، أو في مواجهة الثقافة التقليدية الطرقية.

إن معركة الإصلاحيين ضد المد التغريبي الذى يمثله الاستعمار أو المد التقليدي «التجهيلي» الذى تمثله بعض الزوايا هي معركة واحدة.

لم تكن السياسة من أولويات جمعية الإصلاحيين، بل انصب جل اهتمامها في مقارعة بعض شيوخ الزوايا في شؤون العقيدة من أجل تطهيرها من الشوائب الدخيلة وتحرير أفكارها من الجمود والبدع المناقضة للتقدم والتطور. وفي نظر الإصلاحيين، تعتبر زيارة الأضرحة وتقديم القرابين وتشييد القبب من المسائل المضللة للشعوب، وتعكس أعتا صور الجاهلية. هذا النوع من الإسلام لا يمكن أن يعول عليه في نهضة الأمة ومواجهة ثقافة الاحتلال، بل العكس، إن مثل هذا التصور يستفيد منه المحتل لأجل تكريس احتلاله.

إن التاريخ السوسيولوجي للإسلام في الجزائر يقودنا إلى تقسيم الإسلام إلى نمطين متباينين في المبادئ والأهداف.

١- الإسلام التقليدي الذي يحتضنه الريف والمتمثل في الزوايا.

---

(١٣) إن هذا الاعتقاد كان موجهاً على العموم إلى عامة الناس، لأن الكثير من الزعماء الروحيين دفعوا أبناءهم للتمدرس في المدارس الاستعمارية اللائكية، حتى أن بعضهم تزوج من بنات كبار القادة العسكريين الفرنسيين.

٢- الإسلام الحضري المرتبط بجمعية علماء المسلمين التي يترأسها الشيخ عبدالحميد بن بأديس.

لقد أصبح الإسلام الحضري الإصلاحي يناهض بقوة وفعالية الإسلام الريفي التقليدي، ويطرح نفسه بديلاً حقيقيًّا ووحيداً معتمداً على قدرته في استيعاب علوم العصر، والانفتاح على العالم الخارجي. كما حمل الإصلاحيون مشايخ الزوايا تخلف المسلمين وتأخرهم.

لقد تضايق شيوخ الزوايا كثيراً من الانتقادات الموجهة إليهم من طرف العلماء مما دفعهم إلى تقديم شكوى إلى السلطات الاستعمارية. لم يتأخر السكرتير العام لمحافظة الجزائر المكلف بشؤون الأهالي في إصدار مذكرة تنبيهية ضد جمعية الإصلاح ويهددها بالمتابعة القضائية، وذلك بتاريخ ١٦ فبراير ١٩٣٣م.

إن جوهر الصراع بين إسلام الزوايا وإسلام الإصلاحيين يكمن بدرجة أساسية في علاقة كل تيار بالسلطة السياسية الاستعمارية من جهة، وعلاقة كل واحد منهما بمشروع الحداثة وما تحمله هذه الأخيرة من إنجازات في جميع ميادين الحياة من جهة أخرى.

علماً بأن الاستعمار لم يكن يهدف في مشروعه الاستيطاني تحديث المجتمع الجزائري، وإنما كان يهدف إلى تلبية حاجات المستعمرين، كتمدرس بعض الأهالي، وإنشاء بعض المناطق الصناعية، وربط المدن بعضها ببعض بشق الطرقات، وإنشاء السكك الحديدية وغيرها. ففي هذه المرحلة من الصراع بين الرموز الدينية، طرحت إشكالية الدين في علاقتها بواقع الاحتلال.

فبحكم هيمنة الثقافة التقليدية في أوساط ريفية، يحكمها نمط الإنتاج ما قبل الرأسمالي الذي يقوم على الفلاحة وتربية المواشي، فلقد لعبت النزعات القبلية بتدعيم من القوى الروحية المهيمنة آنذاك، دوراً حاسماً في ضبط العلاقات الاجتماعية وفق المعايير التربوية والعرفية المتعارف عليها اجتماعيًّا ودينيًّا. ولم يكن موضوع الحداثة في يوم من الأيام عرضاً يقابله طلب شعبي، لأنه ببساطة يفتقر إلى مقومات الحياة عند عامة الناس، ويفتقر إلى المشروعية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لهذا ظلت الحداثة غير ملزمة في شيء من المنظور الصوفي.

فالحداثة في جوهرها حركة إنسانية شمولية غربية، تهدف إلى إعادة ترتيب الحياة على أسس مادية وفلسفية. وينظر إلى الدين من هذا المنطلق، كحاجة من الحاجات الإنسانية، وهو بالتالي غير ملزم لأحد، ويمكن تجاوزه عندما يعوض بحاجة أخرى.

وعلى ضوء هذه المعطيات التاريخية، يمكننا القول: إن الإسلام الصوفي بريء من مستلزمات الحداثة المعاصرة، لأنه لم يكن يوماً طرفاً فاعلاً في معادلاتها، فلقد حرص الإسلام الصوفي خلال كل الهزات السياسية والثقافية والعقائدية التي واجهته على الدفاع عن وجوده بكل الوسائل من كل أشكال التمييع والتطبيع والانسلاخ عن هويته. فإذا كان الإسلام الصوفي غير قادر على مراجعة منهجه حينما تصادم مع هيئة علماء الإصلاح، فكيف يمكنه تحمل أعباء الحداثة وإملاءاتها الثقافية والسياسية والاقتصادية وغيرها؟

-٣-

الدور السياسي للتنظيمات الدينية في ظل تمرير مشروع الحداثة في الجزائر بعد الاستقلال

لم يعد مشروع الحداثة أمراً مستحدثاً عندما وُلِّي الأمر للسلطة الوطنية بعد الاستقلال. فقد تحلى أهل الطرق الصوفية دوماً بالهدوء والحكمة في مسايرة مرحلة بناء الدولة الأمة، وذلك بالتدعيم الدائم لكل القادة الوافدين على السلطة. ناهيك عن دعمهم الفعال لمشروع السلم الاجتماعي، خلال المحن التي مرت بها بلادنا.

لقد وجدت السلطة الحاكمة في كل من الإسلام الصوفي الطرقي إضافة إلى الإسلام الإصلاحي، القوتين الروحيتين المعتدلتين والمتأصلتين في أكبر شرائح المجتمع، والتي لا يمكن تجاوزهما بحال من الأحوال. لقد كانت السلطة السياسية مدركة على الدوام أن عملية احتواء البعد العقائدي بفصائله المختلفة، يعد خياراً استراتيجيًّا من ضمن خيارات أخرى كالحداثة والتنمية.

لقد كانت السلطة السياسية مدركة أيضاً، أن كل حركة تحديثية لن تبلغ مقاصدها إلا بتغطية روحية، حيث تشكل فيها المرجعيات الدينية، في شكلها التقليدي أو الإصلاحي الدعامة الأساسية. ومن خلالها يتأسس التواصل الروحي بين السلطة والشعب، وتتمكن الدولة من اكتساب شرعيتين: شرعية روحية وشرعية تنموية وعلى أساس مبدأ سد الذرائع أمام أعداء الدولة المفترضين، فلقد مكنت الشرعية الأولى من استئصال بقوة كل تشكيلة دينية أخرى تحاول طرح البدائل السياسية اعتماداً على مرجعيات دينية دخيلة، لأجل الوصول إلى السلطة.

فإذا كانت الجزائر مسيّرة غير مخيرة في التعاطي الإيجابي مع مقتضيات الحداثة لضرورة سياسية واقتصادية، وما يترتب عن هذا الأمر من مخاطر ثقافية، فإننا نجد أهل الإسلام الصوفي الطرقي، وكذلك أهل الإسلام الإصلاحي أو الرسمي مخيرين في التماس

كل الوسائل لردع كل أشكال الانزلاقات الثقافية المضرة بالدين والهوية.

وفي ظل الظروف الراهنة سيظل الإسلام الصوفي الشعبي والإصلاحي المرافقين الدائمين لمسيرة التنمية، حيث تمرر فيها قيم الحداثة في الميادين الاقتصادية والسياسية، دون المساس بالثوابت الأساسية للأمة في إطار تقسيم اجتماعي للعمل بطريقة توافقية، وملزمة للجميع على الصورة النمطية التالية:

١ - الإسلام هو دين الدولة، وهي التي تتولى صيانته والذود عنه، وترعى من يرعاه وتعادي من يعاديه.

٢- الإسلام يهيمن في المؤسسات العامة المختلفة، ويمارس بشقيه الصوفي الطرقي أو في شكله الرسمي الإصلاحي وحتى في شكله السلفي بكل حرية، كطقوس وشعائر وعبادات، لكن شؤون الحكم والتنمية هما بيد أهل الخبرة والاختصاص من السياسيين والاقتصاديين والفنيين، وهم وحدهم القادرون والمخولون على تمرير قيم الحداثة في المجتمع.

٣- التجربة الجزائرية في تعاملها مع الدين وشؤون الحكم والسياسة، لا تتعارض مع مصالح الكيانات الدينية، سواء الطرقية منها أو الإصلاحية أو السلفية؛ لأنها مدركة أن الدولة الجزائرية لا يمكنها أن تكون دينية بحكم ارتباط مصالحها التنموية بالغرب، كما لا يمكنها أن تتنصل عن الدين لصالح نموذج علماني؛ لأن الدولة بدون رعاية الدين تفقد أهم عنصر يلهمها الشرعية، ويدعم لها مقومات الاستمرارية.



الاقتصاد في الخلاف لأجل الوحدة والتقريب

محمد دكير

الاقتصاد في الخلاف: سؤال الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب.
الكاتب: إدريس هاني.
الناشر: دار المحجة البيضاء — بيروت.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١١م.

عندما يقال: إن الكتاب يُقرأ من عنوانه، فالمقصود أن العنوان قد يكشف عن مضمون الكتاب، أو يشير إلى الموضوع أو الإشكالية التي يعالجها أو يناقشها المؤلف، لكن قليلاً ما يوفق كاتب في اختيار عنوان يعبر عن الرسالة التي يود توجيهها عبر مضمون الكتاب، أو ملخص لما يود إيصاله للقارئ في نهاية المطاف.

أما الكتاب الذي بين أيدينا فهو لا يقرأ من عنوانه فقط، وإنما نستطيع أن ندعي بأن عنوانه هو الرسالة التي يود الكاتب إيصالها إلى أطراف الصراع المذهبي في العالمين العربي والإسلامي اليوم، ومفادها: «عليكم بالاقتصاد في الخلاف، إذا أردتم فعلاً تحقيق الوحدة».

أما ما هي الخطوات العملية لتحقيق هذا الاقتصاد في الخلاف، لتصبح الطريق سالكة نحو تحقيق الوحدة الإسلامية؛ فإن دراسات وحوارات الكتاب تولت الإجابة عن ذلك بالتفصيل.

طبعاً العنوان نفسه يطرح تساؤلات عدة، خصوصاً حول دلالات استخدام الكاتب

لمصطلح اقتصادي في مجال الفكر والعقائد، لكن هذا الإستخدام ليس بدعة في مجاله، فقد سبق أن استخدمه الإمام أبو حامد الغزالي، أحد كبار رجال التصوف الإسلامي، عندما أطلق على أحد أهم كتبه العقائدية عنوان: (الاقتصاد في الاعتقاد)، وكان قد ألفه قبيل مغادرته للمدرسة النظامية ليخوض تجربته الروحية المشهورة.

وفيه هاجم الغزالي كلًّا من حشوية أهل الحديث وغلاة المعتزلة والفلاسفة. فأمام جمود الحشوية على ظواهر النصوص، غالى بعض المعتزلة والفلاسفة في التأويل وتصرف العقل (حتى صادموا قواطع الشرع) كما يقول الغزالي، لقد مال هؤلاء إلى التفريط وجنح أولئك إلى الإفراط، وكلاهما -حسب الغزالي الشافعي- بعيد عن الحزم والاحتياط، بل الواجب في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم...

فالاقتصاد في الاعتقاد -في نظر الغزالي- يقتضي إذن الوسطية بين الإفراط والتفريط، ومن هذه الوسطية عدم إقحام العوام في مناقشة دقائق علم الكلام ونكت التوحيد؛ لأن الخوض في علوم الاعتقاد، إن كان مهمًّا للبعض، فهو في حق غالبية الخلق ليس مهمًّا بل على حد قول أبي حامد: «المهم لهم تركه».. هذا هو مفهوم الاقتصاد في الاعتقاد لدى أبي حامد الغزالي، وفي الرواية عن الإمام الكاظم عليه السلام: «لو اقتصد الناس في الطعام لاعتدلت أبدانهم».

إذن الاقتصاد في الاعتقاد أو في الطعام أو في الكراهية والصراع، بل حتى في المحبة والإحسان، يعني سلوك المنهج الوسطي في كل شيء، والثمرة هي الاعتدال في الفكر والروح والمزاج والجسد، وهذا ما أشار إليه القرآن عندما تحدث عن الإنفاق قائلاً: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾[1].

هذا المفهوم للاقتصاد ليس بعيداً عما يقصده المؤلف في كتابه (الاقتصاد في الخلاف)، فهو يرى أن المسلمين اليوم يختلفون أكثر مما هو واقع بالفعل.. نختلف كثيراً لأننا لا ندرك طريقاً أمثل لنتعارف أكثر.. نعم، هناك تضخيم مبالغ فيه لعناصر وقضايا الاختلاف، بل وتركيز على مساحة الاختلاف والتمايز، بينما واقع الأمر -كما يرى أهل الاختصاص- المساحة المشتركة بين أطراف الصراع (السني الشيعي) أوسع بكثير من مساحة الاختلاف والخلاف، بعض الدراسات أكدت أن الاتفاق بين المذاهب السنية الأربع والمذهب الجعفري (الشيعي الإمامي) يصل إلى ٩٧٪، وهذا يعني أن مساحة الاختلاف لا تتعدى ٣٪ أو أكثر بقليل، بينما مساحة الاختلاف بين المذاهب السنية الأربعة نفسها قد تتجاوز هذه النسبة بكثير، وهذا إن دل فإنما يدل على أن تضخيم الخلاف السني الشيعي له مآرب

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٧.

أخرى، وتقف وراءه جهات من خارج مجال الفقه والاجتهاد؟؟

كذلك الأمر في المجال العقائدي، هناك تمايز وتباين واضح بين مدرسة الأشعري السنية ومدرسة ابن تيمية الحنبلية، والصراع كان ولا يزال على من يمثل فعلاً أهل السنة والجماعة، وكذلك الأمر بالنسبة لتيارات التصوف والعرفان، أغلب الصوفية ينتمون فقهيًّا للمذاهب الأربعة، وبعضهم أشعري عقيدة، لكن أهل السنة يتبرؤون من عقائد الوحدة والاتحاد والحلول والفناء التي تملأ كتب الصوفية وأهل العرفان.

نقول ذلك لنؤكد على حقيقة أن الخلاف والاختلاف ليس محصوراً بين السنة والشيعة، كما تحاول بعض الفضائيات المذهبية إظهاره، لذلك فالتركيز على الخلاف السني - الشيعي وتضخيمه كما قلنا سابقاً، ليس بريئاً، وهذا ما أشار إليه الكاتب في أكثر من مكان في كتابه.. نعم، لا يمكن إغفال العامل السياسي، المحلي والعالمي، الذي يقبع خلف ووراء تصعيد الخلاف وتأجيج الفتن المذهبية، فقبل ثلاثين سنة، أي قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران، لم تكن الغالبية الشعبية في العالم الإسلامي (السني على وجه الخصوص) تعرف عن الشيعة والتشيع شيئاً يذكر، أما الآن فعوام الناس، لديهم معرفة شبه مفصلة عن بعض العقائد الشيعية المخالفة لأهل السنة والجماعة!! وهذا يدخل -كما أكدت بعض الدراسات وأشار إليه الكاتب كذلك- في إطار مشروع الحصار المذهبي للثورة، لمنعها من التمدد والانتشار.

إن الخلاف الآن بين أهل السنة والشيعة، يراد منه، أولاً: أن يكون عائقاً أمام وحدة المسلمين، وثانياً: أن يكون ممهداً لحروب مذهبية وطائفية لا تنتهي إلا بتمزيق الوحدة الدينية للأمة، لإنجاز مشروع الشرق الأوسط الجديد -سايس بيكو جديد يقسم المنطقة مذهبيًّا وطائفيًّا- يحلم به المحافظون الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية.

الخلاف السني - الشيعي، هو كما يراه الكاتب هاني -ونوافقه عليه تماماً- يعني تهيئة الأرضية الواقعية لما أطلق عليه المفكر الجزائري (القابلية للاستعمار)، وهذا ما يفسر كثرة الفضائيات المذهبية والبرامج الدينية - الحوارية والموجهة، التي تعمل ليل نهار لنشر الغسيل الخلافي للمذاهب الإسلامية، ونشر ثقافة التكفير والتضليل والقتل والكراهية.

غلاة المذاهب وحراسها المتطرفون يحاولون اليوم تقديم مذاهبهم باعتبارها أدياناً مختلفة، وليس مدارس اجتهادية تحت خيمة الإسلام، وهذا ما يفسر لنا سبب تضخيم مساحة الخلاف، والترويج للأساطير والخرافات، وهذا الحجم الكثيف لفتاوى التكفير والقتل..!!

أما دعاة الوحدة ورواد التقريب فيرفضون كل هذه المبررات والدوافع ويكشفون

خلفياتها الحقيقية، وهذا ما قام به الباحث في دراسات هذا الكتاب وحواراته، فالوحدة بين المسلمين (قائمة بالجملة)؛ لأن الوحدة كانت ولا تزال قائمة على الإيمان بالمرسل (الله) والمرسل (الرسول) والرسالة (القرآن)، وهذه الأعمدة الرئيسة التي تقوم عليها خيمة الوحدة الإسلامية، تنضوي تحتها جميع الفرق والمذاهب الإسلامية، وليس فقط أهل السنة والشيعة.

الوحدة الإسلامية، لا تقوم على الموقف من الصفات الإلهية: هل هي عين الذات أم خارجة عن الذات؟ أو هل القرآن محدث أو قديم؟ كما لا تقوم على تعدد الآراء في مسائل الفقه؟؟ التاريخ يثبت أن هذه القضايا لم تكن سبباً في تمزق وحدة الأمة أبداً.

نعم كانت مجالاً للنقاش والجدال، وسبباً في ظهور المذاهب والفرق، ومع التراشق بتهم التكفير والتضليل وقعت بعض حوادث الاحتراب المذهبي، لكن جسم الأمة ظل متماسكاً والوحدة الدينية للأمة بقيت مصانة.

أرباب المذاهب الفقهية وكبار العلماء والأئمة، كانوا يعلمون أن مشروعية الاجتهاد وممارسته تبرر الاختلاف والتعدد في الفهم والاستنباط والتأويل، أما ظاهرة التكفير فهي حالة طارئة ومتأخرة عن ظهور المذاهب، وهي حالة مرضية أصيبت بها المذاهب بعد إغلاق باب الاجتهاد وانتشار آفة التعصب المذهبي.. وبالتالي فالتكفير والتعصب هو رفض للاجتهاد المشروع، وهذا مرفوض من جميع عقلاء المذاهب وأرباب الاجتهاد فيها.

بعد هذه القراءة السريعة في دلالات عنوان الكتاب وما احتواه من مفاهيم، سنحاول استعراض بعض العناوين الأساسية في الكتاب -طبعاً باختصار شديد- لنتعرف على رأي المؤلف فيها والتعليق عليها، لأنه لا يمكن استعراض كل القضايا والإشكالات التي تعرض لها، فموضوع الوحدة والتقريب متشعب وذو أبعاد كثيرة: تاريخية ودينية ومذهبية وسياسية بل واجتماعية وثقافية أيضاً.. لذلك سنكتفي بتسليط الضوء على بعض العناوين، ونحيل القارئ الكريم على الكتاب للتوسع والاستزادة.

□ الخوف من الوحدة والتوجس من مشروع القريب

تحدث الكاتب عن: رهاب قاتل لا يزال يتحكم بسيكولوجيا رافضة للوحدة والتقريب، لاعتقادهم -أي الرافضون للوحدة والتقريب- بأن التقريب يوشك أن يجرف ما رسخ في اعتقادهم، وأن الدنو من فكرة الوحدة من شأنه تعطيل كل هذا التراث من الحجاج.. وهذا الرأي صحيح إلى حد بعيد، ويذكرنا بما قاله من قبل رائد من رواد الوحدة والتقريب، أعني به شيخ الأزهر المرحوم محمود شلتوت، الذي تحدث عن التحديات التي

واجهت إنشاء دار التقريب بالقاهرة، وكيف قامت قيامة البعض من المتوجسين خيفة من مشروع التقريب، وكيف تحرك المرجفون لمواجهته مدعين أن الهدف من ورائه هو دمج المذاهب أو تغليب بعضها على بعض، ومن قبل كيف أن بعضهم سارع إلى تأليف كتاب جمع فيه نصوصاً من التراث الشيعي تتحدث بسلبية عن بعض الصحابة وقام بنشره وتوزيعه في رحاب الأزهر...

نعم، هناك رهاب وخوف غير مبرر، وغير بريء كذلك، من مشاريع التقريب والوحدة، قد يكون بسبب الجهل بأهداف المشروع وأهمية الوحدة، وقد يكون بسبب الجهل والتناكر الموجود بين أتباع المذاهب، وحتى بين علمائها ودعاتها، وقد يكون بسبب الخوف من فقدان الامتيازات المذهبية، أو الخوف على المذاهب من المعرفة والتعارف، كل هذه الأسباب ممكنة، لكن لا يمكن إغفال الخلفيات والدوافع السياسية لهذا الخوف، فالاستبداد السياسي كان ولا يزال يخاف من كل تقارب أو وحدة بين المسلمين، ومن ورائه الاستعمار الذي يعلم علم اليقين أن أي شكل من أشكال الوحدة سيهدد مصالحه.

لكن الخوف المبالغ فيه اليوم -بعد الظهور الجديد للمذهب الشيعي على الساحة- لدى بعض التيارات والمذاهب الإسلامية السنية، هو بسبب خوفها من تغير القناعات والمواقف، داخل أوساط أتباعها ومقلديها، إن أي تعارف أو تقارب فعلي سيؤدي الى معرفة وكشف حقائق لا يرغب حراس المذاهب في كشفها، أي تعارف حقيقي سيتيح الفرصة للمسلم المعاصر لدخول الطوابق السفلية لجميع المذاهب وفتح أبواب كهوفها المظلمة، وعندها لا يمكن التحكم في القناعات والمواقف الجديدة!!، كما لا يمكن الوقوف في وجه تغيير الخرائط المذهبية وامتداداتها السياسية، وهنا -كما يقال- مربط الفرس، والسبب الأهم للخوف والتوجس من مشاريع الوحدة والتقريب بين المذاهب الإسلامية!!

لكن هناك عوامل ومعطيات جديدة على ساحة الصراع المذهبي اليوم، وهي لا تقل خطورة، وتعزز القلق والتوجس من التقريب والوحدة، ففي الآونة الأخيرة بدأت مفاهيم ومصطلحات غريبة تُتداول في وسائل الإعلام وتروج لها بعض الفضائيات المذهبية، وتناقش في بعض البرامج السياسية والدينية، لقد بدأ الحديث عن الحدود المذهبية والأمن المذهبي، والهويات المذهبية لبعض المناطق والجغرافيات السياسية، كما بدأ الحديث صراحة عن السيادة المذهبية والدفاع عن الحقل المذهبي المحلي، وكل هذه المصطلحات وما تحويه من مفاهيم، تهدف إلى شيء واحد، هو تحويل المذاهب (الاجتهادية) إلى جزء من الهويات الوطنية المصطنعة حديثاً بعد التقسيم الاستعماري للعالم الإسلامي والعربي، وبالتالي فالمساس بالمذاهب سيصبح مساساً بالهوية الوطنية، وأي مناقشة أو نقد لمسألة فقهية في مذهب، سيصبح نقاشاً في هوية شعب أو دولة، وهذه (جريمة قد يعاقب عليها القانون)،

وهذا ما أشار إليه المؤلف أيضاً عندما قال: إن «هناك معنى جديداً للسيادة المذاهبية التي تدخل في نسيج حفظ النظام العام..»، وبالتالي فنحن أمام نسخة جديدة من دعوى سد باب الاجتهاد، لكن السد والغلق سيتجاوز هذه المرة النشاط العقلي والفكري، نحن أمام غلق للجغرافيات السياسية والأوطان وحمايتها من أي اختراق مذهبي أو اجتهاد يأتي من خارج المذهب المعتمد كجزء من الهوية الوطنية!!

إن الخطورة في هذا التوجه الجديد للاستبداد السياسي، وهو يحاول السيطرة والتحكم في عقائد المسلمين، أنه اتجاه ضد العقل وضد التاريخ وضد منطق التغيير والنهضة والتطور، إنه اتجاه يريد أن يوقف حركة الاجتهاد وحركة الأمة في لحظة أو مرحلة تاريخية معينة، وكما سُدَّ باب الاجتهاد فالاستبداد السياسي يريد الآن إيقاف حركة العقل الإسلامي، فممنوع الاجتهاد أو إعادة قراءة التاريخ، ممنوع إعادة النظر في اجتهادات القدامى، ولو كانت من قبيل الخرافات والأساطير، وقد عفا عليها الزمن، وتجاوزها ركب التطور الفكري الإنساني.

نعم، عندما يتدخل السياسي (السلطان) متمترساً وراء شرعية مذهبية موهومة، ومتسلحاً بفتاوى التكفير والقتل، فسنكون لا محالة أمام هذا الواقع المزري الذي يعيشه العقل الإسلامي وتعيشه المذاهب الإسلامية على حد سواء.

□ لقد ولى زمن الغلبة والاستئصال

في سياق مواجهة مشاريع الوحدة والتقريب، هناك من يريد أن يعيد الزمن إلى الوراء، وأن يحيي زمن الغلبة المذهبية، زمن السلطان المتفرعن الذي يرفع شعار (ما أريكم إلا ما أرى)، زمن فتاوى الإبادة الجماعية والصلب على جذوع النخل وهدم البيوت، وإلغاء الاسم من ديوان العطاء أو بيت مال المسلمين، لأي مخالف مذهبي أو سياسي!

في زمن العولمة وما تمنحه وسائل الإعلام والاتصال من إمكانات للتواصل المباشر والوصول إلى مصادر المعرفة، من الغباء الحديث عن الحدود المذهبية، أو النقاء المذهبي، أو الهويات المذهبية المغلقة، وكذلك الأمر، لا مجال لأي هيمنة أو سيطرة مذهبية مطلقة مستمرة ودائمة، لذلك نضم صوتنا لصوت المؤلف عندما يقول: «زمان الغلبة والتجديف والاستئصال ولى بلا رجعة..»، نعم، لقد ولى ذاك الزمان، والحلم بإعادته مجرد أضغاث أحلام لا تأويل لها على أرض الواقع.

التراث الإسلامي بكامله (الفقهي والكلامي) أصبح في متناول الجميع، كبسة زرٍ على جهاز كمبيوتر تضع بين يديك تراث أي مذهب بكامله، والفضائيات الدينية على علّاتها، إلا أنها جعلت المعارف الدينية متيسرة وفي متناول عوام الناس، ورغم أنف أصحابها، فإنها

ترسخ مفهوم التعددية والتنوع في العقول، وهكذا بدأنا نسمع من عتاة المتطرفين وسدنة المذاهب الاعتراف بالرأي الآخر، وأن رأي المذهب هنا كان ضعيفاً، وأن الصواب إلى جانب الخصم والمخالف المذهبي.

التحدي الأكبر الآن في زمن العولمة، أمام الأديان ومذاهبها، هو تحدي الاختيار بعد الاطلاع والمعرفة الصحيحة، لقد دخلت المعرفة الدينة هي كذلك سوق العرض والطلب والاختيار للأجود والأكثر إتقاناً، الجميع الآن أمام مسؤولية اختيار الأفضل والأحسن، وهذا منهج قرآني، فالقرآن يطلب من المؤمنين به أن يتبعوا القول الأحسن بعد الاستماع إلى الأقوال: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾، فقبل الاختيار لابد من سماع الأقوال، جميع الأقوال، أو قراءتها والاطلاع عليها، ثم تأتي مرحلة المقارنة والتعرف على الأدلة وقوة البراهين، ومن ثم تأتي مرحلة الاختيار للأحسن، هذا الاختيار الذي سيتحمل الإنسان مسؤوليته يوم القيام.

وباختصار شديد، العولمة وثورة الاتصال، تضع الأديان والمذاهب أمام تحديات كبيرة، لكنها تقدم كذلك فرص كبيرة للمتلقي وللمقلد ولأي طالب للحق والمعرفة.

ونعود للتأكيد على حقيقة أشار إليها الكاتب إدريس هاني، أكثر من مرة، وهي أن فتاوى التكفير ودعاوى القتل، وبرامج الكراهية المذهبية، ونشر الخرافات والأساطير للنيل من مصداقية المخالف المذهبي، كل ذلك لن يؤدي إلى استئصال المخالف المذهبي من الواقع أو من التاريخ، ليطمئن حراس المذاهب ونواطير الفرق، فلن يستطيع التشيع القضاء على التسنن، ولن يستطيع التسنن كذلك أن يقضي على التشيع.. ولدينا تجربة ألف وخمسمائة سنة، هل استطاع أحدهما أن يقضي على الآخر وأن يخرجه من الواقع والتاريخ.

الأديان والمذاهب عندما توجد فهي تعيش وتحيا، إما في الواقع أو في التاريخ، وتتحين الفرص للحياة والانتشار.. المسيحية بعد ظهور الإسلام بآلاف السنين، تتاح لها الفرصة مع الاستعمار الغربي للعالم فتنتشر في إفريقيا وآسيا. ومن كان يظن أن المذهب الحنبلي، وقد عاش على هامش حركة الاجتهاد والواقع المذهبي والاجتماعي، أن الفرصة ستتاح له للانبعاث من جديد والا نتشار، بل اكتساح المذاهب السنية والهيمنة على الواقع المذهبي اليوم في العالم السني ولو تحت عنوان جديد: السلفية.

لذلك لا مجال أمام الجميع إلا (التدبير العقلاني للخلاف) كما يرى الكاتب، ونحن نؤيده في ذلك، التدبير العقلاني للخلاف هو المخرج لإنهاء حالة التشنج والصراع والتوتر المبالغ فيه اليوم، وإلا فالبديل هو حرب مذهبية طويلة الأمد، تنفجر في أكثر من حدود تماس مذهبية واجتماعية، ولن تنتهي بغالب أو مغلوب، لأن الصراع الطائفي -كما يقول

الباحث هاني- لا ينتج غالباً أو مغلوباً، بل يجعلنا جميعاً مغلوبين!!

نعم، الكل سيخسر ماديًّا ومعنويًّا، ووحدها وحدة الأمة هي الضحية الكبرى لهذه الحرب القذرة إذا ما قُدِّر لها أن تندلع في مكان ما على جغرافية الإسلام. أما الرابح الأكبر فهو الاستعمار الغربي والصهيوني، لا غير.

□ الاحتراب المذهبي يشوه صورة الإسلام في العالم

هذه قضية مهمة أشار إليها المؤلف، ويجب على أطراف الصراع المذهبي أن ينتبهوا إليها ويتحملوا مسؤوليتها. هل الإسلام في حاجة إلى وقائع وأحداث وصور جديدة لتشويهه في أنظار العالم؟!

تخلف المسلمين وعجزهم، واستيرادهم لكل شيء يحتاجونه من العالم المنتج حولهم، كل ذلك ألم ينعكس سلباً على الإسلام كدين، ألم يدعي الغرب -ظلماً- أن الإسلام هو المسؤول عن تخلفنا الحضاري؟ وها هي صور السيارات والدراجات المفخخة وأشلاء الأبرياء من المسلمين (نساء وأطفالاً وشيوخاً) تتناثر على صحف الغرب، وأمام عدسات كاميراتهم، بل مساجد وأماكن عبادة تفجّر ويقتل من بداخلها، أما الجريمة، فالاختلاف المذهبي.. وبعدها تأتي التعليقات المسمومة: انظروا هذا هو الإسلام الإرهابي الذي يفجر ويقتل حتى أتباعه والمنتمين إليه!

هل هذا فعلاً هو الإسلام المحمدي؟ وهل كان الصحابة يدعون إلى الإسلام بتفجير أنفسهم في المصلين داخل المساجد؟

ألا ترسخ هذه الصور وغيرها ظاهرة الإسلاموفوبيا في العالم؟

عندما يفجر متطرف نفسه في جمع من المسلمين يصلون في مسجد أو يحتفلون بالمولد النبوي الشريف، وذنبهم أنهم يخالفون هذا المتطرف في المذهب والاجتهاد المذهبي، ألا تخلق هذه الأفعال إسلاموفوبيا إسلامية هذه المرة، عامة المسلمين اليوم بدؤوا يخافون من الحركات الإسلامية (الجهادية!)، وينظرون إلى بعض الشباب الملتزم بنوع من التوجس والريبة والخوف، حتى إن البعض بدأ يتجنب الملتحين ومقصري الثوب في الطرقات، مخافة أن يكون أحدهم يحمل أحزام ناسفاً قد ينفجر في أي لحظة.

لذلك لا تفاجئنا الدعوات داخل الوسط العربي والإسلامي، لاختيار العلمانية نهجاً في السياسة، وإقصاء كل ما يتعلق بالدين من الحياة العامة، وأن تجد هذه الدعوات استجابة لها وسط الجماهير الإسلامية.

لذلك نحن نتفق مع الكاتب عندما يحمل الصراع المذهبي مسؤولية تشويه صورة الإسلام في العالم، بل حتى داخل العالم الاسلامي، والمسؤولون عن هذا الصراع -كما يقول المؤلف-: «لا يقدمون صورة مشرفة عن إسلامهم، وإذا فعلوا تحدثوا عن تعاليم مجردة وفصلوا بينها وبين ممارساتهم..»، نعم يتحدثون عن رحمة الإسلام وتسامحه، وحقوق أهل الكتاب، وفي الوقت نفسه يصدرون الفتاوى لقتل المسلمين في الشوارع والطرقات والمطاعم، لأقل الاختلافات المذهبية!

لذلك تتأكد أهمية إعادة النظر في الخلاف المذهبي، والتدبير العقلاني للخلاف في إطار الاعتدال والوسطية ومراعاة مصلحة الأمة وعواقب الصراع المذهبي ومخاطره..

□ مسارات عملية لتدبير الخلاف والاقتصاد فيه

قدم الباحث مجموعة من المقترحات والأفكار والتحليلات، يمكن أن تشكل مسارات نظرية وعملية للتدبير العقلاني للحوار، سنستعرضها مجملة دون تعليق، ونحيل القارئ للطلاع عليها مفصلة في دراسات الكتاب وحواراته.

- يرى الكاتب أن السياسة بإمكانها أن تلعب دوراً أساسيًّا في إيقاف الصراع، أو التحكم فيه على الأقل، فهي في نظره تستطيع «أن تربي الجمهور على احترام الآخر، وأن تعلم من لا يعلم..». نعم هذا صحيح، ولبنان نموذج واقعي على قدرة السياسة على التحكم في الصراع المذهبي؛ لأنها تقف فعلاً وراءه، فعندما يتصالح السياسيون أو يتفقوا على شيء ما، تنتهي مظاهر الصراع، سواء في وسائل الإعلام أو على الأرض، لكن عندما يختلفون فإن الطوائف تتذكر ثأراً في الجاهلية، وقبل الإسلام، وتدعو إلى الانتقام واسترجاع الكرامة المنتهكة.

لذلك؛ فالرهان على السياسي هو رهان غير مضمون النتائج، ولا يمكن التعويل عليه لاجتثاث جذور الصراع؛ لأن العامل السياسي هو نفسه يقف وراء صناعة عوامل الصراع المذهبي.

- يجب أن تعالج قضايا الخلاف المذهبي بقدر كبير من العقلانية، وأن نرتقي إلى النظرة الحضارية في تدبير هذا الخلاف، وهذا مطلب نادت به الكثير من توصيات مؤتمرات التقريب، ويحتاج فقط إلى من يجسده على أرض الواقع.

- التواصل المباشر بين علماء وعامة المذاهب الإسلامية، لأن دنو بعضنا من بعض -كما يقول- يجعلنا نفهم الآخر أكثر ونتفهمه أكثر.. وهذا مطلب لو تحقق فإنه سيجعل مشروع التقريب والوحدة يخطو خطوات كبيرة إلى الأمام، فأساس الصراع التباعد والتناكر

والجهل المتبادل.. والفهم الصحيح للآخر هو السبيل الأمثل للتقريب والتقارب.

- يقترح الكاتب، البحث والتنقيب عن خروم وهشاشات في جدر المذاهب المنيعة، لتأمين فعل التسلل الاجتهادي والحواري، والتقليل من مناعة المذاهب وفتحها على عالم الاقتباس والمقابسة.. وهذا إن تحقق فعلاً فسيخفف من غلواء التعصب المذهبي فعلاً.

- يقترح كذلك أن تدرج مادة فقه التسامح وأخلاقيات الحوار ضمن المناهج التربوية.

- وفتح أوراش لمناقشة مناشئ الخلاف، على أن يتولى علماء متخصصون المعالجة والدراسة والبحث.

- أن يتحرك رواد التقريب لمناقشة شبهات المناهضين لمشروع التقريب.

- نشر ثقافة التقريب بين جمهور المسلمين، وعدم اقتصارها على نخب علمية داخل المؤتمرات المغلقة.

- أن نعيد قراءة التاريخ بمنهج علمي موضوعي، بعيداً عن المماحكات المذهبية والمشادات الطائفية، والمواقف المسبقة.

- أن نتوقف عن تكرار وترويج الاتهامات البعيدة عن الحقيقة والأساطير التي لا أساس لها من الصحة لتشويه المذهب المخالف.

وغيرها من المقترحات التي حفل بها هذا الكتاب.

وفي الأخير، يحذّر المؤلف من أن الاضطهاد المذهبي الذي يقع في أكثر من منطقة، قد يدفع الأقليات المذهبية المضطهدة إلى التماس الحل في التغيير السياسي، حيث يكون الدين غير فاعل في السياسة، أو تكون السياسة خارج المرجعية السياسية، وهذا قد يكون السبيل لإيجاد نوع من التسامح المذهبي.. ونضيف إلى تحذيره، الخوف من استغلال الغرب الإمبريالي لهذا الاضطهاد، فتحت عنوان الدفاع عن حقوق الأقليات وحقوق الإنسان، يخطط الغرب لاستعمار مناطق أو تقسيمها، وهذا ليس ببعيد عن فكره وأحلامه... لذلك على أطراف الصراع الاقتصاد في الخلاف...



ندوات

الملتقى الدولي حول: مالك بن نبي واستشراف المستقبل

من شروط النهضة إلى الميلاد الجديد

تلمسان (الجزائر) ١٢ - ١٤ ديسمبر ٢٠١١م

غريبي مراد*

من زار مدينة تلمسان أيام ١٢-١٤ كانون الأول - ديسمبر ٢٠١١م، يشهد بكل وضوح أن المفكر الإسلامي مالك بن نبي رَحِمَهُ اللهُ، جمع شريحة كبيرة من الذين شغلهم موضوع النهضة على مستوى العالم الإسلامي، من أصدقاء الدرب والعلماء والمفكرين والباحثين، وتلامذة مالك بن نبي المخلصين لفكره ورؤاه ومشاريعه، الفكر الذي لعب دوراً كبيراً طيلة نصف قرن، ولا يزال يبعث وعيًّا إسلاميًّا كبيراً بالنهضة الحضارية الجديدة.

جاء هذا الملتقى ضمن فعاليات تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية لسنة ٢٠١١م، وهو من تنظيم وإشراف مديرية الثقافة الإسلامية بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، وعقد بالتعاون مع ولاية تلمسان، وحضره جمع كبير من الباحثين والأكاديميين الجزائريين من مختلف الجامعات الجزائرية، كما حضره جمع من الباحثين والأكاديميين من خارج الجزائر، من تونس والمغرب ومصر والسعودية ولبنان، ومن إندونيسيا وتركيا وفرنسا وأمريكا، وهؤلاء جميعاً أو معظمهم كانت لهم كتابات منشورة حول مالك بن نبي، أو أنهم من المهتمين والمتابعين لأفكاره ونظرياته. وعقد اللقاء تحت شعار: «مالك بن نبي واستشراف المستقبل: من شروط النهضة إلى شروط الميلاد الجديد».

---

* كاتب من الجزائر.

ويعتبر هذا الملتقى الدولي الأول من نوعه عدا تلك الندوات التي عرفها مسقط رأس المفكر مالك بن نبي (قسنطينة)، أو الملتقيات الدولية والوطنية التي نظمتها الجامعات الجزائرية، والمجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر، والملفت للانتباه أن مالك بن نبي استطاع أن يجمع كل الأطياف الفكرية والسياسية بالجزائر وعبر العالم الإسلامي ككل، وتميز الملتقى بالحضور المميز والمشرف لرموز جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تجمعها ومالك بن نبي وشائج المحبة والعلم والمعرفة والنضال المقدس من أجل الأصالة العربية والإسلامية للجزائر.

في اليوم الأول أتحف الحاضرين الوزير اللبناني الأسبق الأستاذ عمر كامل مسقاوي، الصديق الحميم للمفكر ابن نبي، بشهادته الرائعة حول هذا العالم المسلم الفذ الذي أعطى الوعي الحضاري للمسلمين دفعة قوية للانطلاق نحو المستقبل وفق محددات ثقافة إسلامية أصيلة.

كما عرفت الجلسات العلمية قراءات ومقاربات في فكر مالك بن نبي تناولت المحاور التالية:

* مداخل إلى فكر مالك بن نبي.
* مالك بن نبي: حياته وأفكاره وشهادات عنه.
* مفاهيم ومحطات رئيسة في حياة مالك بن نبي.
* قضايا المجتمع في فكر مالك بن نبي.
* الاقتصاد عند مالك بن نبي.
* مشكلات الثقافة والحضارة.
* التجديد والتغيير عند مالك بن نبي.
* مجتمع المعرفة والخصوصية الحضارية.
* رؤية ابن نبي الاستشرافية.
* الإسلام وقضاياه في فكر مالك بن نبي.

هذه هي محاور الجلسات والأبعاد التي ركز عليها المشاركون خلال الأيام الثلاثة للملتقى، كما يمكن الإشارة إلى أن موضوعات الجلسات جاءت شديدة التنوع، وشهدت نقاشات مميزة دارت حول الآمال والتوقعات من خلال إحياء فكر مالك بن نبي على المستوى الجزائري، والجغرافية الإسلامية، كما أثار بعض الحضور القضايا المركزية الكامنة في تراث مالك بن نبي من قبيل: فكرة مشروع الكومنولث الإسلامي، وبالمقابل كان الحاضرين متفقين في الرأي بشأن مركزية فكر مالك بن نبي في مشروع النهضة الإسلامية.

أما اليوم الثاني فقد ميزه حضور جماهيري فريد، وشهد أيضاً نقاشات معمقة حول قضايا المستقبل والاقتصاد والثقافة والرؤى الفكرية الخاصة بمالك بن نبي.

الجلسة الصباحية الأولى أدارها الدكتور عمار طالبي، واستُهلت بمحاضرة الدكتور العربي ولد خليفة رئيس المجلس الأعلى للغة العربية، الذي استفاض في تحليل نظرية الحضارة عند ابن نبي، التي عبر عنها بقانون المرور للحضارة، ثم عرج على فكرة القابلية للاستعمار. وفي الجلسة نفسها تحدث الدكتور محمد رفعت الفنيش من ليبيا المقيم بأمريكا الخبير الاقتصادي الدولي، الذي رافق مالك بن نبي طيلة عقد ونصف من الزمن، فقد عرف ابن نبي بقوله: «عرفته بروحانية الصوفي، وأصالة عالم الاجتماع، ودقة المهندس، وحماسة الداعية، وصرامة المنطق الموضوعي، وكرامة الزاهد، وشراسة المحارب بالعلم». ثم أعطيت الكلمة للدكتورة أسماء بقادة التي استفاضت في سرد تاريخ العلوم وفلسفتها لتصل في الأخير إلى فكرة مفادها أن مالك بن نبي هو أول من استخدم مفهوم الشبكة (le réseau)، وكذلك مفهوم السيرورة بدلاً من مفهوم البنية، وانتهت إلى التنويه -حسب قراءتها لتاريخ المستقبل عند مالك بن نبي- بأن الثورة لا ترتجل بل هي فكر سابق لفعل.

أما **الجلسة الثانية** لليوم الثاني فقد اتسمت بالحديث عن الرؤى الاقتصادية عند مالك بن نبي، وترأسها الدكتور عبد الحميد يويو من المغرب، واستهلت بمحاضرة الدكتور بشير مصطفى من جامعة الجزائر بعنوان: «الفكرة الاقتصادية عند مالك بن نبي»، ركز فيها على نظام التفكير الاقتصادي، ولفت النظر إلى أن مالك بن نبي في كتابه (المسلم في عالم الاقتصاد) لم يتطرق إلى موضوع الاقتصاد الإسلامي، وخلص في ورقته إلى الحقيقة الآتية، وهي أن الاصطدام أصبح في داخل الرأسمالية، فقد انتقلت الأزمة لدى الرأسمالية من المحيط إلى المركز.

أما **الجلسة الثالثة** في أعمال اليوم الثاني من الملتقى، فقد عرفت تنوعاً مفاهيميًّا رائعاً، إذ ترأسها الدكتور عبد الجليل سالم رئيس جامعة الزيتونة من تونس، واستهلها بروحه الشيقة وجرأته النقدية كعادته في إلقاء المحاضرات ورئاسة الجلسات، كما نبّه الحضور للدور المحوري لفكر مالك بن نبي في تجديد التأسيس الثقافي والحضاري لدور الأمة الإسلامية.

ثم عرف بالأستاذ زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة) من السعودية، كباحث ومفكر لديه معرفة وقراءات ومقاربات مهمة بخصوص فكر مالك بن نبي، وأثر بارز في عالم الفكر الإسلامي المعاصر، وكان عنوان محاضرته: «مشكلة الثقافة عند مالك بن نبي: النظرية والمنهج والتطور»، استهل الأستاذ زكي الميلاد محاضرته بالقول: إنه سوف ينطلق من هاجس ثقافي يتحدد في أمرين:

الأمر الأول: كيف نقرأ مالك بن نبي اليوم ثقافيًّا؟
الأمر الثاني: كيف نتمم ما بدأه ثقافيًّا؟

وفي هذا النطاق انتخب ثلاث مسائل أساسية يمكن أن تثير بعض الجدل والنقاش، وهذه المسائل هي:

المسألة الأولى: حين تساءل مالك بن نبي في كتابه (مشكلة الثقافة) الصادر سنة ١٩٥٩م: من أين جاءت كلمة الثقافة؟ ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية؟ أجاب بقوله: «فإذا ما رجعنا قليلاً في مجال البحث لم نجد أثراً لتلك الكلمة في لغة ابن خلدون، الذي يعد على أية حال المرجع الأول لعلم الاجتماع العربي في العصر الوسيط».

وهناك من أخذ بهذا الرأي ورتب عليه بعض النتائج كالدكتور عمر الخطيب في كتابه (لمحات في الثقافة الإسلامية).

وعندما صدر كتاب مجالس دمشق في طبعته الأولى سنة ٢٠٠٥م، متأخراً كل هذه المدة الطويلة، احتوى هذا الكتاب على محاضرة بعنوان (الثقافة والأزمة الثقافية) ألقاها ابن نبي في جامعة دمشق سنة ١٩٧٢م، في هذه المحاضرة أشار إلى وجود كلمة الثقافة في المقدمة، بقوله: «إن كلمة الثقافة نفسها وردت في مقدمة ابن خلدون مرتين أو ثلاثاً في فصول موزعة من المقدمة، دون أن يكون لمدلول الكلمة ضبطاً يحمل إلينا معنى الثقافة كما نفهمه أو نحاول أن ندركه اليوم».

وعقب الأستاذ زكي الميلاد على ذلك بقوله: إنه طالع مقدمة ابن خلدون كاملة، متتبعاً وفاحصاً عما إذا كانت كلمة الثقافة قد وردت فيها كتسمية تنسب إلى مفردات اللغة العربية أو كمفهوم ينتسب إلى نسق من المعارف الاجتماعية، فوجد أن ابن خلدون قد استخدم كلمة الثقافة ومشتقاتها في ستة استعمالات، قام بتحديدها وضبطها والكشف عن معانيها ومداليلها، وقد شرح هذا مفصلاً في كتابه (المسألة الثقافية من أجل بناء نظرية ثقافية).

أما **المسألة الثانية** فتلخصت في تحديد جوهر النظرية الثقافية عند مالك بن نبي، الذي يمكن إيجازه في المركب الرباعي للثقافة عند مالك بن نبي (المبدأ الأخلاقي، التوجيه الجمالي، المنطق العملي، الصناعة)، إذ اعتبر الأستاذ الميلاد أن هذا المركب استوقفه متسائلاً: كيف توصل مالك بن نبي إلى نظرية الثقافة بهذه العناصر الأربعة، خصوصاً وأن مالك بن نبي لم يشرح في كل مؤلفاته كيف توصل إلى هذه النظرية؟ وما منابعها ومصادرها؟ وكيف تطورت؟ وكيف استوت على سوقها؟ وبعد تأمل وتدقيق مستفيض لمدة من الزمن توصل الأستاذ الميلاد إلى نموذج قياس لهذه النظرية بعناصرها الأربعة، وتحدد هذا في مبحث العلة

في المنطق والفلسفة؛ إذ إن المناطقة قسموا العلة إلى أربعة أقسام، وهي بنفس هذا الترتيب (العلة الغائية، العلة الصورية، العلة الفاعلية، والعلة المادية)، هذه العلل الأربعة متماثلة وشديدة التشابه مع تلك العناصر الأربعة، ثم استدرك الأستاذ الميلاد التأكيد أنه لا يقصد بهذه المقاربة سلب الإبداع عن المفكر الإسلامي الفذ مالك بن نبي رَحِمَهُ اللهُ، وإنما أراد معرفة أساس هذه النظرية التي استوقفته كثيراً، كما أن الأستاذ مالك بن نبي كان جازماً بقوله: «إن هذه العناصر هي العناصر النهائية والتامية لنظرية الثقافة، وليس هناك عنصر خامس»، وهذا يقرّب العلاقة بتلك العلل الأربع؛ لأنه أيضاً ليس هناك علة خامسة.

والمسألة الثالثة في محاضرة الأستاذ زكي الميلاد، تمثلت في التساؤل الآتي: إلى أين وصلت نظرية الثقافة عند مالك بن نبي اليوم؟ علماً أن هذه النظرية، تقريباً هي من أهم النظريات التي ظهرت في المجال العربي، وأكثر النظريات خبرة ونضجاً وتقدماً، لكن إلى أين وصلت هذه النظرية؟ أجاب الأستاذ الميلاد: إن هذه النظرية بقت كما هي منذ أن أسس لها الأستاذ مالك بن نبي وإلى اليوم، فليس هناك كتاب متمم لكتاب مشكلة الثقافة، والسبب في ذلك هو طريقة التعاطي مع هذه النظرية التي تحددت في ثلاث اتجاهات: الاتجاه الأول هو الذي انبهر بهذه النظرية، والثاني هو الاتجاه الذي تجاهل هذه النظرية كالدكتور سمير أمين في كتابه: (نحو نظرية للثقافة)، ولم يأت على ذكرها الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (المسألة الثقافية في الوطن العربي)، وهكذا الدكتور محمد أركون في كل دراساته حول الإسلاميات المعاصرة، علما أن العالم العربي لا تتوفر فيه نظرية للثقافة إلا هذه النظرية، والاتجاه الثالث هو الذي اتخذ موقفاً معارضاً لنظرية الثقافة عند الأستاذ مالك بن نبي، واستند إلى أفكار قدمها بصورة ملتبسة.

ثم عرج الأستاذ الميلاد بكل موضوعية وبراعة فكرية حول نظرية القابلية للاستعمار قائلاً: كان من المفروض اليوم أن نتحدث عن ما بعد القابلية للاستعمار، وبكل بساطة نظرية القابلية للاستعمار عند مالك بن نبي رَحِمَهُ اللهُ، أراد من خلالها أن يقول: إن الاستعمار هو نتيجة وليس سبباً، وعبّر رَحِمَهُ اللهُ عن ذلك بقوله: «أخرجوا المستعمر من نفوسكم يخرج من أرضكم».

ثم ختم الأستاذ الميلاد بفكرة رائعة اجتذبت كل الحضور قائلاً: «الذي يعنيني ويفترض أن يمثل حكمة لهذا الملتقى، هو السؤال الآتي: أين مالك بن نبي بعد مالك بن نبي؟ وكيف نولّد مالك بن نبي من رحم الخطاب الثقافي لمالك بن نبي؟».

بعد محاضرة الأستاذ زكي الميلاد، جاءت كلمة مقتضبة لأستاذ علم الاجتماع بجامعة الجزائر يوسف حنطابلي، الذي حاول طرح مقاربة ثقافية حول الأزمة الثقافية عند مالك بن

نبي معتمداً على العلوم الاجتماعية، ومشيراً في سياق حديثه عن مفهوم الثقافة عند مالك بن نبي، إلى أن ماكس فيبر في بنائه لمفهوم الثقافة يشبه كثيراً مالك بن نبي في بنائه لمفهوم الثقافة، فالأستاذ ابن نبي بنى المفهوم على أساس قراءته للواقع، وأخذ بعض الخصائص لقياس ذلك المفهوم على الواقع وتشخيص طبيعة الأزمة التي يعانيها العالم العربي والإسلامي، وأضاف الباحث أن مفهوم الثقافة عند الغرب مشمول بكل النظريات الفلسفية والسوسيولوجية التي سادت طيلة قرنين من الزمن، ولذلك تعريفهم للثقافة يدخل ضمن هذا الفضاء المعرفي الكثيف والمتراكم، في حين أن مالك بن نبي -وعلى العكس تماماً- وجد نفسه في فراغ (بالمفهوم السوسيولوجي والإنثروبولوجي)؛ لأن العلوم الاجتماعية لم تكن سائدة في العالم العربي.

وفي جانب آخر رأى الباحث يوسف حنطابلي أن مالك بن نبي يعتبر من مفكري النهضة في العالم العربي والإسلامي، وفي هذا النطاق طرح تساؤلاً: لماذا لا يرد اسم مالك بن نبي مع كل المفكرين النقاد الذين يعرفهم العالم العربي، بوصفهم يمثلون المدرسة النقدية العربية الحديثة (كالدكتور محمد عابد الجابري والدكتور محمد أركون...)، وفي الإجابة عن هذا السؤال يرى الأستاذ الباحث أن المدرسة النقدية العربية الحديثة لم تنطلق من سؤال ابن خلدون نفسه، ولكن انطلقت من سؤال: كيف نحقق النهضة؟ بينما مالك بن نبي ينتمي للمدرسة التي انطلقت من سؤال شكيب أرسلان: لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟

وفي الختام نبّه الأستاذ حنطابلي إلى مسألة تقنية مهمة تتعلق بتحليل مالك بن نبي للظاهرة الثقافية، ويجب التدقيق في المفاهيم الواردة في تراث مالك بن نبي، وندرج الجانب العلمي ونترك ما كان مطروحاً كعاطفة ووجدان.

المحاضرة الثالثة كانت للدكتور عبد الحفيظ بورديب من جامعة تلمسان، وكانت بعنوان: (التذوق البياني في الظاهرة القرآنية)، استهل محاضرته بتساؤل: هل هذا العقل الجبار لمالك بن نبي ولد في محضر تراكم معرفي فلسفي إنساني أم أنه نتاج قرآني خالص؟

أمام هذا السؤال انطلق الدكتور بورديب من معادلة الحضارة التي أضاف لها مالك بن نبي المركب وهو الفكرة الدينية، وكي يشرح الأستاذ ابن نبي الفكرة الدينية وضع كتاب (الظاهرة القرآنية)، فمالك بن نبي في هذا الكتاب يناقش ويحلل: مشكلة تذوق القرآن الكريم. وبعدها عرج المحاضر على التذوق الفطري في مرحلة الروح في مخطط الحضارة عند مالك بن نبي، ويعتقد عبر تحليله لنظرة مالك بن نبي للإعجاز القرآني التي تتصل بالتذوق البياني أنه استجمع أمرين: الأسلوب المنطقي والحجة العقلية. ثم انتهي الباحث لأسئلة مركزية في محاضرته: هل مالك بن نبي كمهندس كان يملك أدوات التذوق البياني؟

وما علاقة التذوق البياني للقرآن الكريم بمشروع هندسة الحضارة؟ وعليه هل مالك بن نبي طرح مقولات جديدة في مسألة التذوق البياني؟ وكمحاولة للإجابة عن هذه الأسئلة خلص الدكتور بورديب إلى أدوات التذوق البياني كما طرحها مالك بن نبي وهي:

* العلم بخواص تراكيب الكلمات.
* العلم بخواص التركيب.

وما يثير إعجاب الدكتور بورديب حديث مالك بن نبي عن ظاهرة الالتفات البلاغي:

* العلم بطرق تأدية المعنى.
* العلم بأصول الدلالة: يفترض مالك بن نبي هنا ثلاثة أمور:

١- اتخاذ القرآن كوحدة منظمة.
٢- التعامل مع القرآن الكريم بأنه وحدة كمية يبرز في آيات القرآن الكريم دلائل الترتيب والإضافة المنهجية.
٣- أقرب الموافقات التي حدثت بين العلم الحديث في حقائقه المطلقة وبين القرآن الكريم.

وفق هذه المعطيات فإن القرآن الكريم هو كتاب إلهي.

ثم ينتهي الدكتور عبد الحفيظ بورديب إلى محاور أساسية في نظرية التذوق البياني في كتاب الظاهرة القرآنية بخصوص: ضرورة الربط بين الدين والنظام الكوني، والتأكيد على أن اللغة العربية هي حامل للحضارة.

واختتمت هذه الجلسة بمحاضرة للأستاذ عبد القادر بخوش من جامعة الأمير عبدالقادر بمدينة قسنطينة حول (معالم التجديد الحضاري الإسلامي عند مالك بن نبي)، إذ انطلق من كون مالك بن نبي قطب الرحى في هذا التجديد الحضاري الإسلامي المعاصر، واعتبره المحامي الذكي للإسلام في الزمن المعاصر، مقتبساً المقولة الشهيرة للأديب العقاد: «الإسلام قضية عادلة تبناها محام فاشل»، واستند إلى أنه في عهد مالك بن نبي كان هناك نقص في طرح الإسلام بأسلوبٍ علمي، إذ اتضح له من قراءاته لمؤلفات مالك بن نبي أن مسألة التجديد ترتكز على عنصرين كما هو الحال عند المفكر محمد إقبال:

١- المحافظة على أصول الإسلام وجوهره.
٢- معالجة الواقع الحضاري الذي يعيشه المجدد.

كما وضح أن الأستاذ مالك بن نبي تحدث عن مسألة التجديد على أنها مشكلة

حضارية تشمل كل أبعاد الواقع الإسلامي: الفقه، السياسة، الاقتصاد، الاجتماع، وأن أهم مسألة في الفكر الإسلامي تحدث عنها رحمه الله، هي علم العقيدة (إحياء علم العقيدة)، أي كيف نوظّف علم العقيدة في تجديد واقع المسلمين؟ يعني فاعلية العقيدة الحضارية في الإسلام.

النقطة الثانية التي ذكرها الأستاذ عبد القادر بخوش في محاضرته كانت بخصوص القراءات العلمية للقرآن لدى مفكرين عرب ومسلمين، مثل ما كتبه محمد شحرور والدكتور أركون وغيرهم، إذ يقول: إن مالك بن نبي فضح الاستشراق الألماني بالذات حول أحقية القرآن. والتحقيق العلمي الذي قام به رحمه الله شيء هائل في كتابه الظاهرة القرآنية، وهنا نوه الأستاذ بخوش بضرورة اطلاع الطلبة على هذا الكتاب المهم، ثم أردف قائلاً: مالك بن نبي مثله كمثل عالم الفلك ينظر للكون الفسيح، لذلك نظرة مالك بن نبي كانت شاملة للعالم الإسلامي ككل، كما اعتبر الأستاذ بخوش أن مالك بن نبي مجدد؛ لأن كتابيه: الظاهرة القرآنية وميلاد مجتمع، يمثلان دراسة في علم مقارنة الأديان، هذا العلم الذي اعتبره الدكتور شلبي صاحب موسوعة الأديان العلم الضائع لدى المسلمين، ومالك بن نبي مارس هذا العلم عند مقارنته بين القرآن الكريم والكتاب المقدس عبر منهج التحقيق العلمي والتاريخي للكتب المقدسة، ووضع ابن نبي ميزاناً بين القرآن والعهد القديم (الحقائق العلمية) وعليه استطاع مالك بن نبي أن يفضح كل الدراسات المعاصرة للقرآن الكريم التي مصدرها رسالة الدكتوراه حول تاريخ القرآن الكريم للدكتور لوردكا، فردّ مالك بن نبي بكل موضوعية وإيمان قويين على عدة شبهات حول القرآن الكريم، ثم ختم بكلمة لبنت المرحوم مالك بن نبي رحمه الله، كانت قد ذكرتها عندما حضرت لملتقى وطني حول فكر والدها بقسنطينة، قالت: إن والدها كان يعيش هاجس التفكير في مستقبل العالم الإسلامي حتى أثناء الغذاء، كثيراً ما يقوم من على السفرة ليلتحق بالمكتب ليسجل الأفكار قبل أن تتبخر.

وبعد ذلك فُتح المجال للنقاش لفترة وجيزة لترفع الجلسة، وينتقل الضيوف للقيام بجولة للمناطق الأثرية والسياحية في مدينة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية لسنة ٢٠١١م.

وفي **اليوم الثالث** والأخير شهد الملتقى عدة جلسات منها جلسة حول الإسلام وقضاياه عند مالك بن نبي، ترأسها الأستاذ زكي الميلاد، وحاضر فيها كل من الأستاذ عمر كامل مسقاوي، والدكتور سيف دعنا من فلسطين، والدكتور عبد الحميد يويو من المغرب، والدكتور محمد رفعت الفنيش من ليبيا. واختتم الملتقى بعدة توصيات تتعلق بتسمية عدة مؤسسات علمية رسمية باسم مالك بن نبي، وترجمة كتبه لعدة لغات، والتوصية الأبرز

هي إنشاء معجم للمفاهيم الرئيسية لمالك بن نبي، كما أوصى المشاركون بطبع أعمال وكتب مالك بن نبي وتوزيعها على الجامعات والمراكز الثقافية الوطنية. وتمت الدعوة أيضاً إلى تحويل بيت مالك بن نبي إلى متحف ثقافي وأن يُنشأ فيه «مركز الأبحاث لمالك بن نبي».

هكذا عاد مالك بن نبي من تلمسان -عبر صوت الثقافة الإسلامية ليثير دفائن العقول والشعوب العربية والإسلامية- للهمّ والهاجس الذي جعله يدمن الاهتمام بأمور الأمة الحضارية والثقافية، إلى أن انتقل إلى الرفيق الأعلى وترك خلفه ميراثاً ثقيلاً بحاجة لبحث واجتهاد لإكمال المسيرة الحضارية التي حاول مالك بن نبي في كل المناسبات أن يجدد الحث عليها، من أجل بناء النهضة الإسلامية، وفق شروط ثقافية إسلامية سليمة...

لقد كانت أيام الملتقى جدُّ مثيرة للعقل المسلم بدوره في هذا العالم المتغير، وقبل إعلان انتهاء أعمال الملتقى تم تسليم شهادات تقدير وعرفان لكل المشاركين، هكذا أسدل الستار على فعل ثقافي مميز بمدينة تلمسان بالغرب الجزائري -عاصمة الثقافة الإسلامية-، مخلفاً وراءه نباهة مهمة في بعث الوعي بتراث هذا المفكر الإسلامي الفذ، حيث اتفق الحضور على أنها محاولة تجريبية جديرة بالتقدير، تستدعي الاستمرار في الدفع بفكر ابن نبي من عالم القوة الفكرية إلى الفعل الحضاري، وأمل المشاركين أن تنعقد مثل هذه النشاطات في المرة القادمة في دول عربية وإسلامية أخرى، لأنه ببساطة: مالك بن نبي مفكر مسلم إنساني عالمي.



رســـائل جامعــية

الصور الثقافية المتبادلة بين العالم الإسلامي والعالم النصراني زمن الحروب الصليبية

سارة حكيمي*

- جامعة تونس، المعهد العالي للتنشيط الشبابي والثقافي.
- رسالة دكتوراه في العلوم الثقافية.
- إعداد الباحثة: سارة حكيمي.
- إشراف: الدكتور إبراهيم جدلة.
- نوقشت بتاريخ: ٦ ديسمبر ٢٠١١م.

□ مقدمة

تستهويني مسألة الآخروية وتناول صورة الآخر، كما ساعدني الدكتور حفناوي عمايرية في بلورة مسألة صورة الآخر في فكري، وتحديداً من خلال مدِّي بكتاب شمس الدين الكيلاني: «صورة أوربا عند العرب في العصر الوسيط، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ٢٠٠٤»، هذا الكتاب جعلني أتساءل: كيف هي صورة العرب عند أوروبا؟

* باحثة، تونس.

زد على ذلك أنه من خلال مشاركتي في ملتقيات متعددة على مستويات وطنية ودولية لجنسيات مختلفة لاحظت أن الصورة العامة التي يحملها كل طرف عن الآخر هي صورة مغلوطة، وأنها سرعان ما تتجدد باللقاء والتعارف. ومع ما شهده العالم وما يشهده من صدامات بين أمم مختلفة، وتدافع بين حضارات متعددة، رأيت ضرورة مساهمة الباحث من موقعه في البحث عن العلاج العلمي للمشاكل بين الشعوب والحضارات، وإيقاد ولو شمعة سلام في ظلام التشنجات والحروب.

كانت هذه بدايات نشأة الموضوع والانطلاق في جعله موضوع الأطروحة الخاصة بدكتوراه العلوم الثقافية.

-١-

تقديم عام

أرغب في أن نعيش سويًا موضوع البحث، الذي سنفصل فيه لاحقاً، من خلال منطلقين:

١- **المنطلق الأول**: وهو عملية إحصائية قام بها المؤرخ والفيلسوف الأمريكي (ول ديورانت Will Durant) متوصلاً إلى أن عدد سنوات الحرب التي خاضتها البشرية فوق هذه الأرض فوجدها ٣٤٢١ سنة. بينما لم تزد سنوات السلام والهدنة عن ٢٦٨ عاماً. إذن لم تتمتع الإنسانية إلا بعام واحد سلاماً كل اثني عشر سنة حرباً وصراعاً.

لنا أن نتصور مدى معاناة الإنسانية من الحروب التي تعتبر أحد أشكال غياب التواصل ولفظ الآخر: إنه لقاء عدائي تصادمي مع الآخر، وفي الواقع تتسع دائرة العداء بين الأنا والآخر لتصبح مرآة الشعوب تجاه بعضها، وهو ما يجعل العلاقة بين الإنسانية باختلافاتها موضع خطر ويجعل صورة الأنا والآخر موضع مساءلة.

٢- **المنطلق الثاني**: وهو واقعة حدثت في إحدى مدارس أوروبا عندما زيّن مدير المدرسة الغربي جدران الفصول بصور الجمال والصحراء تعبيراً منه عن التواصل مع التلاميذ العرب في مدرسته، وعندما سئل عن ذلك قال: إن تلك الصورة هي ما يتبادر إلى ذهنه آليًا عندما يتم ذكر العرب.

وهو ما جعلني أتساءل ما الذي يتبادر آليًا إلى فكر الغربي لو قيل: عربي؟ وما الذي يتبادر إلى ذهنه لو قيل: مسلم؟ ما الذي يتبادر إلى ذهن المسلم إذا قيل: له أوروبي؟ وما الذي يتبادر إلى ذهنه لو قيل له: غربي؟

لا شك أن هناك انطباعاً ظل راسخاً وأصبح يرتبط بمجرد الذكر. إنه الحديث عن الصورة الآلية التي هي في الواقع نمطية. ولكن هل كل عربي هو راكب الجمل المسافر في الصحراء؟ وهل كل مسلم إرهابي؟ وهل كل أوروبي منحل أخلاقيًا مادي؟ وهل كل غربي مستعمر لا محالة؟

إنها مسألة التواصل بين الاختلافات، بين شقين من الجدلية بين الأنا والآخر في إطار الصورة الثقافية.

من خلال هذين المنطلقين يمكن الربط بين مسألة اللقاء التصادمي والصورة الثقافية، لأعبر عن موضوع الأطروحة كما يلي: تناول أحد جوانب مسألة التواصل مع الآخر: «الصورة الثقافية» كمعطى متجذر في السياق التاريخي الثقافي، يحدد درجة ومستوى التواصل والبحث في كيفية بناء أو تغيير أو تعديل الصورة الثقافية السلبية بأخرى إيجابية مجدية في ملاقاة المتعدد.

تم اختيار دراسة الصورة الثقافية كأحد معطيات التواصل للأسباب التالية:

١- الصورة الثقافية هي المفتاح لعلاقة الثقافات بعضها ببعض.
٢- هي من يسم هذه العلاقات بالعدائية أو الحوار ومن يتحكم في درجاتها.
٣- هي تعبير عن تمثّل الآخر ورسم صورته في المخيال العام للثقافات.
٤- دراسة أصول ومنابع الصور الثقافية وكيفية تشكلها يفيد في فهم خلفيات الصراع النصراني الإسلامي/ الغربي الإسلامي، وهي الخلفيات التي حكمت الصراع قديماً وحديثاً.
٥- هي المسؤول عن الفهم النمطي للآخر.

وللبحث في الصور الثقافية الآنية يجب العودة إلى أصل نشأة هذه الصور وما ارتبط بها من أحداث، يستوجب دراسة في جذور هذه الصور الثقافية وكيفية تشكلها، لأنها نتاج لتفاعلات تاريخية وظرفيات معينة ساهمت في صياغتها وامتد تأثيرها حتى العصر الحاضر. «فماضينا يسيطر بكل ثقله على حاضرنا ويحركه. ومخيالنا المعاصر في آليات اشتغاله ليس إلا امتداداً واجتراراً للمخيال العربي الإسلامي الوسيط»[١]. ومن هنا كان اختيار فترة الحروب الصليبية للأسباب التالية:

١- أطول فترة احتكاك بين العالم الإسلامي والعالم النصراني ولها تأثير حاسم في شكل العلاقات المعاصرة بين أوروبا والعالم الإسلامي، فما ظل في الذاكرة من تلك الحروب

(١) محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢، ص١٧.

أثر في كيفية تمثل كل طرف للآخر، فقد كانت فترة تلاقٍ بين ثقافتين على امتداد زمن طويل واحتكاك بين حضارتين لما يقارب مائتي عام، إنها لقاء لأكثر من مائتي سنة، أي ما يمثل ١/ ٧ التاريخ الإسلامي، ويندر أن نجد في تاريخ الإنسانية ظاهرة كان نصيبها من الخيال والدراسة معاً مماثلاً لنصيب «الحركة الصليبية»[٢]. وكذلك الأمر بالنسبة للعالم الغربي «فبالنسبة لخمسة عشر جيلاً من أبناء الغرب الأوروبي كانت الحروب الصليبية تشكل جزءاً حيًّا وحيويًّا من عالمهم»[٣]، حتى أن المؤرخ الكندي نورمان كانتور Norman Cantor وجد، في دراسة قام بها، أن الحادث الوحيد الذي يعرفه الخريج العادي من الجامعات الأمريكية فيما يتعلق بتاريخ العصور الوسطى هو الحملة الصليبية الأولى، ووجد أيضًا أن انطباعات هؤلاء الخريجين عن هذه الحملة إيجابية جدًّا[٤].

٢- «الحروب الصليبية وثيقة الارتباط وإن بصورة غير مباشرة بالعهد المعاصر، ولا سيما بالصراع الأيديولوجي والسياسي الجاري على الصعيد العالمي، وهذا ما يفسر الاهتمام المتواصل بالحروب الدينية التي وقعت في القرون الوسطى.. وليس من قبيل الصدفة أن ظهر في السنوات الأخيرة عدد كبير من البحوث في هذا الموضوع.. إن تاريخ الحروب الصليبية يشغل العقول كثيراً وليس فقط في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، فعنه يكتب أيضاً في آسيا وإفريقيا وحتى في أستراليا»[٥].

٣- فترة الحروب الصليبية لعبت دوراً رياديًّا في تكوين المتخيل الإسلامي والنصراني في تلك الفترة، وامتد أثرها إلى العصر الحديث.

٤- الصورة الثقافية معطى ثقافي ولكنه كذلك تاريخي؛ ذلك أن الصورة تنشأ في التاريخ وترافقه لحقبات طويلة، وتدلي بتأثيرها على المدى القريب وخاصة البعيد.

٥- السياق التاريخي هو الذي يفك لنا رموز الثقافات من نشأتها إلى تطورها، وصورة الآخر -كما تشير الباحثة التونسية أسماء العريف بياتريس- «تشيد على ميدان التاريخ، ولكن انطلاقاً من أنماط أصلية عابرة للتاريخ».

وبالتالي يصبح منطلقنا مسألة التواصل بين العالم الإسلامي والعالم النصراني/ الغربي عموماً وبأكثر تحديد تناولنا في هذه الأطروحة الصورة الثقافية وأثرها على العلاقات

(٢) قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، سلسلة عالم المعرفة عدد ١٤٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٠، ص٨

(٣) قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، مرجع سابق، ص ٨.

(٤) راغب السرجاني، الحروب الصليبية، كتاب الكتروني عن موقع: http://www.islamstory.com

(٥) ميخائيل زابوروف، الصليبيون في الشرق، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦، ص ١١.

الحضارية بين الطرفين وما تولّد عن ذلك من صور مشوهة عن الآخر أدت إلى التصادم والصراع، وساهمت في الأحداث الآنية بما رسخته في الضمير الجمعي لأفراد كل ثقافة عن الأخرى، فالمتعدد هنا يصبح عدوًّا بفعل تمثلنا له مع الاحتكام إلى مجموعة من الأحكام المسبقة وإنتاج صور ثقافية بناء على هذه الأحكام وبعيداً عن الواقع. وهو ما حرّك الترسبات التاريخية في الذاكرة الجمعية وأنتج فهماً سيّئاً، أدى بدوره إلى انعدام التفاهم بين الذات والآخر ورفض كل أشكال التواصل والحوار مع الخارج، فأصبح الحديث عن عدم اعتراف وإقصاء وتنازع ترجم ذلك ميدانيًّا في المشاحنات والمصادمات والحروب.

كل ذلك تم تناوله من خلال الإشكالية التالية: أي وقع للصورة الثقافية للآخر (الإسلامي والنصراني)، الناشئة زمن الحروب الصليبية، في العلاقات الحضارية؟ وأيهما أجدى في الاختلاف: ملاقاة المتعدد أو الحرب معه؟

-٢-

ملخص مدخل الدراسة

سنتناول بعض النقاط الواردة في مدخل الدراسة الذي احتوى محددات منهجية وإطار مفاهيمي وإطار تاريخي.

أما المحددات المنهجية فتناولت فيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره وإشكالية البحث، ثم أهداف البحث ومنهجيته لنصل إلى قراءة في الدراسات السابقة المتناولة لجوانب من الموضوع. وفي هذه الدراسة ليس الهدف تكرار ما تم استعراضه في مؤلفات ودراسات الآخرين وإنما مهمتنا الوقوف على موضوع مهم يرتبط بفترة الحروب الصليبية من خلال البحث في الصورة الثقافية للآخر الإسلامي والنصراني في تلك الفترة. إنه بحث حضاري ثقافي وإن كان ميدانه التاريخ، ففي اعتمادي على المصادر إحاطة بالمجال الزمني للبحث، أما المراجع فلقد كانت السبيل الذي اهتديت من خلاله، بعد تنقيب وانتقاء، إلى الإجابة عن إشكالية البحث التي تم طرحها، هذه الإشكالية التي تناولت المراجع جانباً منها إلا أننا لم نجد بحثاً خُصّص بالذات لتناول الصورة الثقافية المتبادلة للآخر من جميع جوانبها السلبية والإيجابية بين العالمين الإسلامي والنصراني.

أما الجانب المفاهيمي فأهميته في أنه يجعل الدراسة بيّنة المقاصد، واضحة الأبعاد، خالية من اللبس والغموض؛ فقد سأل أحد ملوك الصين القدماء الفيلسوف الحكيم كونفوشيوس Confucius قائلاً: «أريد أن أصلح الدولة فبماذا أبدأ»؟ فأجابه كونفوشيوس: «إبدأ بإصلاح اللغة وتحديد المصطلحات».

أما الإطار التاريخي للدراسة فيتمثل في الأطر الزمانية والمكانية والأطراف المقصودة في البحث، أي السياق التاريخي الذي هيأ السياق الثقافي. ذلك أن تناول الصور الثقافية خلال فترة العصر الوسيط يختلف عن تناولها في العصر الحديث ويختلف عن تناولها في زمن ما بعد الحداثة أو غيره. فلكل زمان خصوصياته.

-٣-

آليات صنع صورة الآخر

ننتقل الآن إلى الباب الأول من الأطروحة الذي أوليته موضوع آليات صنع الصورة الثقافية للآخر، وهو حديث عن طريقة تكوّن هذه الصورة، كيفية صياغتها، وما يرتبط بها من حيثيات زمانية ومكانية تؤثر في طريقة تشكلها. ويكمن دور الآليات في أنها الرحم التي تبلور العلاقات بين الثقافات والحضارات، نظراً للدور الريادي الذي تلعبه في صياغة متمثّلنا عن الآخر وتوجيه هذا التمثل.

فالخطاب بين الثقافات أو الحضارات يشتغل وفقاً لآليات تبرر الأبعاد المتخيلة عن الآخر لأنها من تنتجها. وبقدر أهمية البحث في طبيعة الصورة الثقافية نرى أهمية البحث في ما كان وراء هذه الصورة الثقافية وكيفية تكونها على هذا النحو أو ذاك.

-٤-

طبيعة الصورة الثقافية

في قراءة لما كان بين يدي من مصادر ومراجع بدت لي صورتان أساسيان وسمتا المتخيل الإسلامي والنصراني زمن الحروب الصليبية: إحداهما كانت سلبية والأخرى إيجابية على النحو التالي:

الصورة النمطية: عند البحث عن صورة المتخيل أثناء الحروب الصليبية واستنطاق الأحداث التاريخية ووضعها في سياقها الثقافي، تتجلى ملامح النمطية التي تحكم الصور الثقافية بين العالم الإسلامي والعالم النصراني، نمطية تتراوح بين سمتين ميزتا تمثل كل ثقافة لدى الأخرى وهما: العدائية والمركزية.

فقد صيغت سيكولوجية العداء وفقاً لما نسجه المخيال وما أنتجه من تمثلات للآخر، كان خلفية لمذابح صورت بفظاعة شديدة في المؤلفات الشرقية والغربية، خاصة مع المجازر التي وقعت أثناء الحملة الصليبية الأولى. فشحن الذاكرة بصفة جماعية بصور نمطية سلبية يشوه التاريخ بأحداث مثل هذه تظل نابضة، يعبر عنها ألكسي جورافسكي في عبارة تأليفية

بقوله: «إن التصورات الغربية المعاصرة حول دين المسلمين لم تتكون وترتسم في صفحة بيضاء خالية وإنما انعكست في مرآة قديمة مشوهة»[٦].

أما المركزية فنقصد بها عموماً:

- نظرة معيارية تفاضلية للأنا التي من حقها القيادة والريادة باعتبارها ذات نفوذ، ومسرح للسيطرة.
- المركزية الثقافية هي النظر للثقافات غير ثقافة الأنا من منطلق الفوقية، إنها إنتاج لذهنية نمطية ينظر منها الأنا المركزي إلى العالم، نظرة يحكمها الاستعلاء المتخيل.

وقد تجلت المركزية الإسلامية في تلك الفترة في:

- تفوق حضاري لدار الإسلام.
- مركز العالم يتغير بتغير دار الإسلام.
- صورة دونية للآخر طالما أن معرفته لا تضيف شيئاً برأي رحالة تلك الفترة، وهو ما جعل المقدسي ينظر باستخفاف إلى الاستقصاء المعرفي عن أوروبا طالما «لا يجد ما يفيده من تلك المعرفة ولا يغنيه»[٧].

وكذلك فعل ابن حوقل الذي جعل دار الإسلام في قلب الأرض، وأكّد على أن التعرف على دار الإسلام والتفصيل فيه يعتبر من الأهمية بمكان، بينما تكون الأقاليم الأخرى مهملة وفقاً للمعيار الديني والحضاري. «فكل من لا يتنفس رحيق العقيدة الإسلامية يعتبر مهملاً وفاقداً للخصال الأساسية التي تجعله مقبولاً في «أرض» ابن حوقل»[٨].

أما المركزية النصرانية فتجلت كالآتي:

- مركزية كنسية بالأساس خاصة مع الوحدة الأيديولوجية التي نشأت مع تنصر أوروبا بالكامل.
- تدعمت بإصلاحات دير كلوني.
- خطاب البابا أوربان الثاني أسبغ جميع صفات الإيجابية على شعب الرب ونزع جميعها عن المسلمين مما دعم الشعور بالتفوق العقدي لدى النصراني الغازي.

الصورة النفعية: أما الصورة الثقافية السلبية الثانية فتمثلت في الجانب النفعي في رؤية الآخر، فالحرب أغراض ونفعيات تراها الأنا في الآخر.

---

(٦) أليكسي جورافسكي، مرجع سابق، ص٦٧.

(٧) المرجع نفسه، ص٢٩٢.

(٨) عبد الله إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، مرجع سابق، ص٢٩.

- نظرة الأنا تتحدد في زاوية ما سأنتفع به من الآخر.
- نفعية من جهة المهاجم دون اعتبار المدافع وإن أفرزت آثاراً دموية لتحقيق نفعيتها.
- تغييب الجانب الإنساني للآخر وحصره في النفعية المطلقة.
- نفعية مرتبطة بضرر الآخر.

وفي الحديث عن الحروب الصليبية، نتحدث عن صورة ثقافية نفعية من الآخر الإسلامي، رسمت ملامحها الكنيسة النصرانية اللاتينية، وتراوحت بين النفعية المادية (نفعية اقتصادية، نفعية سياسية..) والنفعية المعنوية (نفعية دينية، نفعية اجتماعية..). وقد أدرجت هذه الصورة الثقافية ضمن الصور السلبية لأنها كانت نفعية من جهة واحدة دون اعتبار الطرف الثاني، وأفرزت آثاراً دموية لتحقيق نفعيتها. زد على ذلك أن مجرد رؤية الآخر من زاوية ذرائعية يعتبر في حد ذاته أمراً سلبيًّا يحصر النظرة للآخر في قمقم الاستفادة فحسب دون النظر إلى جوانب إنسانية.

إن اللقاء الحربي بين معسكرين هو في الحقيقة لقاء بين ثقافتين، فشل بينهما التواصل وساد الصراع للفصل، وبغض النظر عن الدوافع والأغراض لكلى الطرفين، لا يمكن القول: إن زمن الحرب يكون كله حرباً، لأنه يتلوّن بالجانب الاجتماعي الإنساني، فلا يمكن حصر الثقافات في قمقم الأسلحة والمواجهات، بل تتفاعل فيما بينهما ولو كان ذلك لا شعوريًّا.

وقد قام الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش بدراسة في موضوع التعايش بين المسلمين والنصارى زمن الحروب الصليبية أطلق عليها عنوان: (مجتمع الصليبيين في بلاد الشام من خلال الإسطوغرافيا الإسلامية المعاصرة للحروب الصليبية: رؤية الآخر، التعارف والتعايش)[٩]، تناولت العديد من جوانب التعارف بين الثقافتين، وتعرضت للجانب الاجتماعي الثقافي من الحروب الصليبية.

ويبرز التعايش بين المسلمين والنصارى على عديد المستويات (الاجتماعية، الاقتصادية، القضائية، السياسية..)، ومن خلال العديد من التصريحات والملاحظات، منها ما يبين الإعجاب بالثقافة الأخرى والثناء عليها في بعض خصالها أو الاهتمام بأنماطها الثقافية وخصوصيات الثقافة الآخروية، ومنها ما يبرز التعاون بين المسلمين والنصارى، ومنها كذلك بعض المواقف التي أبرزت إمكانية الحوار والتفاهم بين الثقافتين، ومنها الصلات التي ربطت الصليبيين بالمسلمين.

كل هذه الإشراقات الحضارية أضفت على قتامة الحرب والقتال، كثيراً من فترات الهدنة والسلام، ومما يذكره أسامة بن منقذ في مذكراته، أنه كانت تربطه بالصليبيين صداقة

(٩) دراسة إلكترونية موجودة على موقع: http://www.attarikh-alarabi.ma/Html/adad17partie12.htm

وودّ حتى أنهم ينادونه بعبارة «يا أخي»[10]. ويقول أيضاً: «فكنت إذا دخلت المسجد الأقصى وفيه (الداوية) وهم أصدقائي»[11].

ويذكر ابن شداد أنه عندما طال أمد القتال بين الصليبيين والمسلمين أمام مدينة عكا عام ١١٩٠م، «أنس البعض بالبعض بحيث إن الطائفتين كانتا تتحدثان وتتركان القتال. وربما غنّى البعض ورقص البعض لطول المعاشرة، ثم يرجعون للقتال بعد ساعة»[12]. وعندما طالت أيام المعركة أراد الجنود أن يستريحوا ويصنعوا معركة رمزية. فاقترحوا إيقاف القتال وإيجاد مبارزة بين صبي مسلم وآخر صليبي، ونجح الصبي المسلم في أسر الصبي المسيحي، ليسترده الصليبيون بدينارين دفعوهما للصبي المسلم.

من خلال ما سبق، لا يمكن القول: إن الحرب كلها قتامة ولا كلها إشراقة، إنها مراوحة بين هذه وتلك، فعند تعرضنا للصورة السلبية الثقافية لكل طرف عن الآخر، يظن القارئ أنه من الصعب تغييرها، وإذ بنا في الفصل الأخير من هذا الباب نجد أن الصور النمطية والمركزية والعداء وغيرها من أشكال الكره والتفريق تتهشم أمام العلاقات الإنسانية والتفاعلات البشرية، فرغم أن السيف فرّق المسلمين والنصارى وجدنا أن الحكمة والمناظرات جمعتهما، وكما فرقتها وجهة النظر وجدناهما تصادقا وإن اختلفت الرؤية، وحتى التطرف هوّنه التعايش والتقارب.

قدم الصليبيون النصارى إلى الشرق الإسلامي لتنصيره أو أوربته فتمشرقوا. فرغم الصراع القاتم لمدة قرنين من الزمن، تنجح العلاقات الإنسانية، التي تتجاوز الحدود والصراعات، في البرهنة على أن الإنسان ميّال بطبعه للتعارف والتقارب، وأن ما جعل ثقافة جديدة تنتج عن هذه الحروب الصليبية هو الإنسان الذي برهن في أقسى الظروف عن إمكانية التعارف والتعايش والتعاون والتفاعل.

-٥-
ما بعد الصورة

ونقصد بها مدى تأثير الصور الثقافية المنتجة إبان الصراع الصليبي على طريقة إدراك الآخر فيما بعد، ودور تلك النتائج في صياغة متخيل جديد للآخر سواء ماثل أو اختلف مع ذلك المتخيل لما قبل وأثناء الحملات الصليبية.

---

(١٠) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، مرجع سابق، ص١٣٢.

(١١) المرجع نفسه، ص١٣٤.

(١٢) ابن شداد، مرجع سابق، ص١٦٧.

وبكل صدق كانت مفاجأتي في هذا الباب أكبر من أي باب سابق أو لاحق، ذلك أن مدى تأثير الصور المنتجة إبان الصراع الصليبي ما كنت لأتصور أنها بيننا الآن وتعيش معنا بعد قرون طويلة، فأن تظل نابضة بعد انتهاء الحروب الصليبية لزمن طويل فذلك منطقي، ولكن بعد أن شهد العالم حديثاً ما شهده من تطور سريع نجدها ظلًّا خفيًّا يحرك المشاعر فهذا ما يثير الاستغراب والدهشة. ولكن إذا ما استحضرنا المفهوم التراكمي للثقافة الذي أشار إليه كوينسي رايت Quincy Wright باعتبارها نموًّا تراكميًّا للتقنيات والعادات والمعتقدات لشعب من الشعوب، يعيش في حالة الاتصال المستمر بين أفراده، وينتقل هذا النمو التراكمي إلى الجيل الناشئ عن طريق الآباء وعبر العمليات التربوية، فإنه يمكننا تفهم الأمر، والمعطى التراكمي للثقافة يؤثر بدوره في الصورة الثقافية للآخر من خلال ما يترسب في المخيال وما يدركه الوعي الجماعي في فترات زمنية متتابعة وإن كانت متباعدة.

سأختصر أهم ما توصلت إليه في هذا الباب في عنوانين أساسين هما: صورة الآخر الإسلامي، وصورة الآخر النصراني:

أهم النتائج على مستوى المتخيل الإسلامي

- صورة ثقافية سلبية متراكمة بمعطياتها نفسها منذ الحروب الصليبية إلى حدود القرن العشرين في الإساءة إلى الإسلام ونبي الإسلام ﷺ.
- كتابات مهاجمة للإسلام وقاموس داحض للآخر الإسلامي.
- سيطرة الوتيرة القروسطية في نظرة الآخر الإسلامي.
- الإسلاموفوبيا كمصطلح حديث ولكن كحالة قديمة، باعتبار أن ذكر الإسلام في الذاكرة الجماعية للأفراد الأوروبيين ارتبطت بالإساءة والعداء وتصويره على أساس أنه تيار يريد احتواءهم وتدمير هويتهم.
- الإسلاموفوبيا صورة ثقافية تراكمية عن الآخر الإسلامي، ناتجة عن الصراعات التاريخية للمسلمين مع أوروبا.

إن مسألة الخوف من الإسلام مسألة نفسية، تمس الجانب الانفعالي من الإنسان. ونتجت بناء على تاريخ مطول من الصدامات وأحداث دعمت هذا الخوف، فأصبح الترابط بين الآخر الإسلامي والرهاب آليًّا في نفسية الفرد الغربي. فقد اقترنت في المخيال العام الغربي أن الإسلام والمسلمين معطيات سلبية ذات تسلسل تاريخي دموي يرتبط بالعنف والحرب.

وفي عديد المؤلفات الغربية الحديثة نجد هذه الصورة السلبية للآخر الإسلامي منذ العصور الوسطى حتى العصر الحديث، ومنها كتابات جون

فلوري Jean Flori الذي صوّر الرؤية الغربية للإسلام في كتابه: (Guerre Sainte، Jihad، Croisade: Violence et Religion dans le Christianisme et l'Islam، حرب مقدسة، جهاد، حروب صليبية: عنف ودين في النصرانية والإسلام). وبحث عن الجذور التاريخية للرهاب من الإسلام، مشيراً إلى أن أول لقاء للإسلام بالنصرانية كان حربيًّا ودمويًّا[١٣] مما جعل أول انطباع يبنى عليه أنه دين العنف في المتخيل الأوروبي.

- احتواء المناهج المدرسية الغربية الحالية على محتوى الصورة القروسطية بوصف القرآن بالتناقض وأنه مزيف مأخوذ من الكتب السالفة:

* يصور المسلمون في كتب التاريخ والجغرافيا على أنهم برابرة ووحوش، سفاكي دماء.

* القرآن مجرد كلام يحتوي على تعاليم محمد ولا يعتبر وحياً إلهيًّا.

- ترسيخ الشعور بالمركزية الغربية وبث الاحتقار للعالم الإسلامي.

- تبرير الحروب الصليبية وإنشاء الأيديولوجية الصليبية التي أصبحت تعبر عن كل حملة ضد الشر ومن أجل هدف نبيل.

ففي الحرب العالمية الأولى استغلت الكتلتين المتحاربتين الستار الديني لتعلنا حرباً من أجل القيم العليا وللأخلاق المسيحية. وفي الحرب العالمية الثانية اعتمد القاموس الصليبي من جديد حتى أن النازيين سموا خطتهم للهجوم على الاتحاد السوفياتي بخطة بربروسا، وعلى بكلات أحزمة الجنود الهتلريين كان يظهر الشعار «الله معنا».

وفي القرن الواحد والعشرين يستعمل الرئيس السابق للولايات المتحدة جورش بوش الابن مصطلح الحملة الصليبية في خطابه ليوم ١٦ سبتمبر ٢٠٠١ قائلاً: إنها حرب صليبية.

أهم النتائج على مستوى المتخيل النصراني

- صورة ثقافية مشوشة بين الاجترار للفضل الحضاري للأمة الإسلامية وقبول الآخر والتعاون معه أو رفضه والقطع معه.
- صورة نمطية عن الآخر الغربي وكأن الغرب واحد.

---

(13) Jean Flori، Guerre Sainte، Jihad، Croisade : Violence et Religion dans le Christianisme et l'Islam، P121.

- تحويل الغرب من ذات دارسة الى ذات مدروسة، والبحث عن صورة الغرب في فكر الشرقي، وهو ما يسمى بالاستغراب.
- ترسيخ الصورة العدائية بين الشرق والغرب.
- تناول المناهج الإسلامية للآخر الغربي من وجهة النظر الإسلامية مما يكون تفكيراً أحاديًّا لدى التلميذ.
- لا يحضر الآخر النصراني إلا مفاجأة في الحروب، وهو ما يرسخ صورة الآخر العدو.
- مناهج مدرسية تحث على الكراهية.
- مناهج مدرسية تعميمية تساهم في نمطية الصورة الثقافية عن الآخر.

وهنا نستحضر البحث الذي قامت به الدكتورة فوزية العشماوي، حول صورة الآخر في المناهج الغربية والإسلامية. وتوصلت فيما يخص تناول المناهج الدراسية الإسلامية لمسألة الآخر الغربي والنصراني إلى أن:

- تتناول المناهج الإسلامية موضوع النصرانية من وجهة النظر الإسلامية فحسب، رغم أن الأجدى تناولها من وجهة نظر إسلامية ووجهة نظر نصرانية، فمن الضرورة بمكان تعليم الناشئة عرض وجهات النظر المختلفة لتهيئتها لقبول الآخر وليس السكوت عنها مما يكوّن شخصية أحادية الجانب في المواقف والتنوع.
- لا يحضر الآخر النصراني في كتب التاريخ الإسلامية إلا مفاجأة عندما يكون عدوًّا في الفتوحات الإسلامية الأولى وخاصة فتح مصر والشام وفلسطين، فيتم ذكر الروم البيزنطيين الذين كانوا يحتلون هذه البلاد ويسيئون معاملة أهلها قبل دخولها الإسلام. ومن ثم يتعرف التلميذ المسلم لأول مرة على النصراني الظالم، ثم مع تقدم منهج التاريخ يصبح الآخر هو الأوروبي المستعمر حيث يتم تقديم الأوروبيين على أنهم المستعمرون والمحتلون الذين جاؤوا من أوروبا في القرن التاسع عشر. وهكذا يرتبط في فكر النشء المسلم العداء بأوروبا النصرانية، هذا الدين النصراني لا يعرف عنه التلميذ المسلم إلا ما يراه في وسائل الإعلام. ففي معظم الدول الإسلامية تعطي المناهج الدراسية اهتماماً كبيراً للتاريخ الإسلامي، وعادة ما يبدأ منهج التاريخ بتاريخ البشرية أو بتاريخ آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ثم تاريخ إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ ثم ظهور وانتشار الإسلام متجاوزين اليهودية والنصرانية.

وهو ما يجعل صياغة الصورة الثقافية للآخر/ النصراني/ الأوروبي/ الغربي صورة نمطية في الكتب المدرسية، تصور الأوروبيين بصورة سلبية إما عدائية أو نفعية أو مادية، باعتبارهم يعيشون في فراغ روحي وديني، ومجتمعاتهم يتفشى فيها الفساد والانحلال والتفكك الأسرى والاجتماعي.

وفي إبراز الأنا الإسلامية في التاريخ الإسلامي، مصر نموذجاً، تقول الدكتورة فوزية العشماوي: «ما نأخذه على الكتاب المصري هو المبالغة في التفخيم وحث التلاميذ على كراهية الآخر، المسيحي الأوروبي، عدو الأمس والأخذ بثأرهم منه، فالأجدر بنا أن نبدأ في تعليم أولادنا أن تدريس التاريخ إنما هو الهدف منه الاستفادة من دروس الماضي وعدم تكرار الأخطاء التاريخية، وتحاشي الصدام مع الآخر، والعمل على التعايش السلمي بروح من التسامح والتآخي»[١٤].

-٦-

البديل: نظرية تعارف الحضارات

لعل حجم الإشكال في العلاقات القائمة بين الشعوب والأمم قد أصبح جليًّا مما يستوجب تكاثف الجهود، كلٌّ من موقعه في إدراك الحلول المجدية للخروج من دائرة الصراع والحروب إلى رحاب السلام والتعايش.

بعد تنقيب طويل لا أخفيكم أن الحل الذي تراءى لي بداية كان في حوار الحضارات كبديل حضاري، يجلس الآنا والآخر على طاولة للنقاش والتحاور، إلا أني وجدت نقائص في هذه الأطروحة، فما كان مني إلا إعادة السعي والبحث في حل آخر يمكنه تقريب الرؤى؛ فأن أتحاور مع آخر لا يعني ضرورة أن أغير صورتي النمطية عنه، أو أن يغير صورته النمطية عني، بل بالعكس قد يؤدي ذلك إلى التصميم أكثر على المواقف وتبنيها للإقناع بها لديّ أو الإقناع بها لديك.

شعرت بوجود حلقة منقوصة في المسألة، عشتها قبل أن أدرك ماهيتها في لقاء دولي أورومتوسطي بفرنسا خلال سنة ٢٠٠٩، جمع شباب عرب وأوروبيين، وتمكنًّا من التعايش والتناغم إلى أقصى الدرجات، رغم أن كل طرف كان حاملاً لإطاره الثقافي معه وقَدِمَ بأحكام مسبقة عن الآخر. وجدت رغبة قوية من الفرنسيين والنمساويين والأوروبيين عموماً في معرفتنا، وكانت الأسئلة تنهال علينا من كل حدب وصوب في ماهيتنا، قناعاتنا، ثقافتنا، دراستنا، معيشتنا، أكلنا.. كل شي وكذلك فعلنا نحن متسائلين عن الكثير من الأشياء، وبصدق اكتشفت إنسانية عميقة على الأقل في من تعرفت إليهم هناك، واكتشفت أموراً عن أوروبا والغرب لم أكن أتصورها، مما جعلني أعيد التساؤل عن هذا الآخر: من يكون؟

وفي الواقع عندما تأملت الأمر، وجدت أن الحوار لم يكن أداتنا الفعلية، ولم نتناول فكراً نناقشه، بل تناولنا معلومة يشرحها كلٌّ حسب معرفته، فنتقبلها منه لأننا كنا عطشى للمعرفة

(14) http://www.maganin.com/content.asp?contentid=11743

وليس للحوار، ثم أتى الحوار في مرحلة لاحقة بالحجة والإقناع، إلا أن المعرفة والتعارف كانتا قناة يسرت الحوار بدرجة كبيرة وجنبتنا الصدام، بل بنت فينا -رغم قصر المدة- تقبّل الآخر.

هذه التجربة التي عشتها جعلتني أعاود التفكير فيما كان لدي من رصيد معلوماتي عن الآخر، وبنى عندي صورة جديدة عنه، ووعيت كيف أن اللقاء التلقائي جعلني أعرفه (أي هذا الآخر)، وأعيد تمثله، فأعيد إنتاج صورته في متخيلتي من جديد.

وسط هذه التساءلات أعدت البحث من جديد الى أن وجدت ضالتي وردت على حاجتي باطّلاعي وتواصلي مع الأستاذ زكي الميلاد، الذي أسس لنظرية جديدة في التفاعلات الحضارية وهي نظرية (تعارف الحضارات) رآها بديلاً إسلاميًّا في علاقات الأمم والحضارات منطلقاً من الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

ورأيتها حلّا مجدياً في ملاقاة المتعدد في هذا البحث، وبديلاً في صياغة أو إعادة صياغة متمثلنا عن الآخر.

وأمر الآن إلى التعريف بالنظرية، مع العلم أنه تم إدراجها في المقرر الدراسي في كتب التاريخ في دولة الإمارات العربية المتحدة.

- عبّر عنها لأول مرة المفكر السعودي، الأستاذ زكي الميلاد، عام ١٩٩٧م.
- تم تبنيها في المقرر الدراسي لكتاب التاريخ الصف الحادي عشر في دولة الإمارات العربية المتحدة لسنة ٢٠٠٩/ ٢٠١٠.
- نظرية تأسيسية لإنشاء شكل العلاقات الحضارية المفترض بين الأمم مستمدة من القران الكريم.
- التعارف يسبق الحوار ويؤسس له أرضياته ومناخاته.
- التعارف هو الذي ينشئ صوراً ثقافية قريبة من الواقع أو مطابقة له.
- التعارف يجنب الخطأ والتراكم.
- إطلالة واعية عن الآخر بالهوية الثقافية.
- ارتباط مفهوم التعارف بالتواصل والقبول الأولي بين الأنا والآخر في إطار تبادل المعلومات.

خطوات تعارف الحضارات

١- الإقرار بالغيرية: لا يمكن التعرف إلى الآخر ونحن لا نؤمن بوجود آخر، فالإقرار الذاتي بأن أي آخر يمكن أن يوجد وله الحق في أن يوجد يجنب الصدام ويهيئ

الأرضية للتقارب والتعارف.

٢- احترام الاختلاف والتنوع الإنساني: يفترض في الآخر أن يكون مختلفاً حتى نتعرف إليه. ويفترض أن نكون نحن مختلفين عنه حتى يتعرف إلينا. ومن دون هذا الاختلاف ما كانت هناك حاجة للمعرفة وما كان للتعارف أساساً أن يكون. إن الغيرية هي اختلاف بين (نحن) و(هم)، وبالتالي فالتعرف إلى (هم) يسبقه الوعي بأن (هم) لا تماثل (نحن)، ولا يجب إجبارها على التماثل، بل من الضروري احترام هذا الاختلاف والإقرار به في الوعي الذاتي.

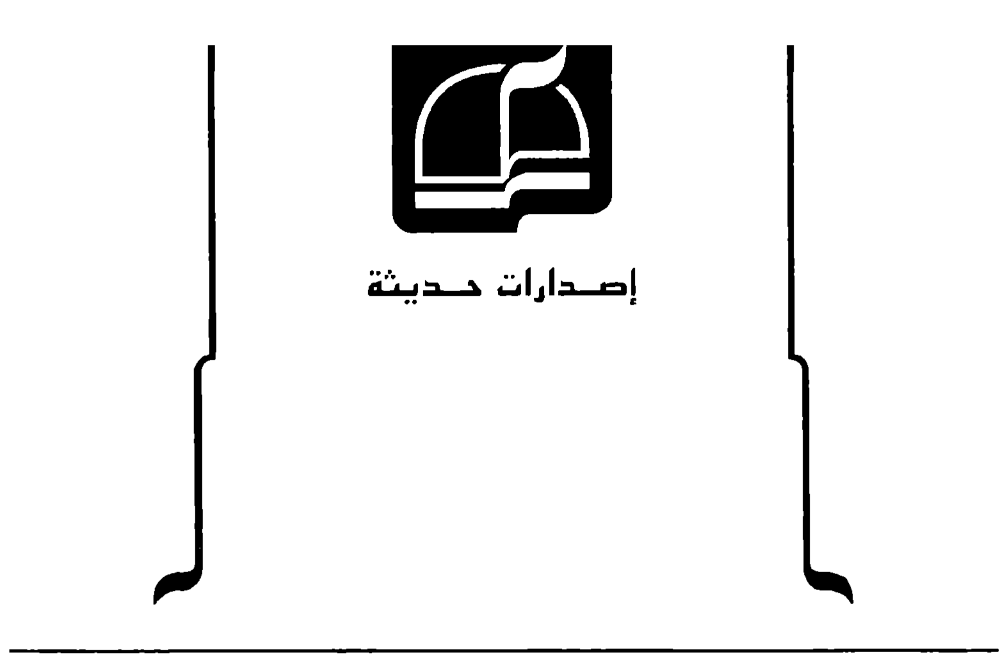
٣- الإيمان بالنسبية الثقافية: من أهم ركائز التعرف إلى الآخر عدم إصدار أحكام قيمية على ثقافته؛ لأن المعايير تختلف باختلاف الثقافة.

٤- الإقرار بفكرة التكامل الإنساني بين الحضارات: طالما أن الإنسانية سلسلة من الحضارات المتفاعلة وأن موقع حضارة (نحن) يأتي ضمن سلسلة من مواقع حضارات (هم) ولا يلغيها.

٥- غائيات التعارف: اعتماد طرق سلمية في التعرف إلى الآخر دون أيديولوجيات ولا غائيات براغماتية.

ولتفعيل نظرية تعارف الثقافات كبديل إطاري لصياغة الصور الثقافية عن الذات والآخر أقترح الآتي:

* البحث عن قواسم مشتركة بين الحضارات لجعلها أرضية الانطلاق.
* اعتماد الأخلاق (في قواسمها العالمية) بما هي مسلمات وجوامع مشتركة بين الحضارات.
* اعتماد وسائل تعريفية بالحضارات.
* تصحيح المناهج التربوية الدراسية بما يخدم مفهوم قبول الآخر وإبراز الجوانب الإيجابية فيه (إدراج محاور حول الآخر بمعطيات إيجابية، التعريف بالإسلام بما هو الإسلام، التعريف بالنصرانية واليهودية كأديان سماوية وعدم تجاوزها).
* قيام وسائل الإعلام بالتعريف (برامج تعريفية بالآخر) والابتعاد عن التشويه.
* سعي المفكرين للقيام بدور التقريب وليس الإبعاد.
* إنشاء برامج تبادلات ثقافية وتوعوية عن الآخر للأطفال والشباب والكهول والشيوخ، أي أنها تمس جميع الشرائح العمرية للتقريب بين وجهات النظر على جميع المستويات وفي إطار تكاملي.



■ إعداد: قسم التحرير

قراءات في فكر العلامة الفضلي

إعداد: فؤاد عبد الهادي الفضلي.
الناشر: مركز الغدير للدراسات - بيروت.
الصفحات: ٤٢٢ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١١م.

يعتبر العلامة الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي، من أعلام الفكر والثقافة الإسلامية في العصر الراهن، فقد ساهم في حركة تحديث وتجديد المناهج العلمية في الحوزة العلمية، كما ساهم في محاولات عصرنة مناهج تعليم اللغة العربية والنحو العربي، وهذا ما يحاول هذا الكتاب تسليط الضوء عليه من خلال متابعة سيرة العلامة الفضلي وإبراز أهم محطات حياته العلمية من خلال خمسة أقسام.

في القسم الأول تحدث الكاتب ومعد هذا العمل عن سيرة الفضلي مع عرض مفهرس لكتبه ومقالاته.

القسم الثاني خصصه المعد للبحث في منهج الشيخ الفضلي في الدراسات الفقهية، وصناعة التقريض، وفن ومنهج الكتابة، بالإضافة إلى محاولاته التجديدية في المناهج الحوزوية والدرس اللغوي.

أما القسم الثالث فخصصه للحديث عن مشروع الفضلي الخاص بالمناهج الدراسية، فاستعرض مجموعة من القراءات لكتب: دروس في فقه الإمامية، وأصول البحث، ومبادئ علم الفقه.

القسم الرابع استعرض فيه مجموعة من الشهادات والرؤى حول تجربة العلامة الفضلي في الإصلاح والتجديد.

وأخيراً خصص المعد القسم الخامس لمجموعة من الحوارات، أجرتها بعض المجلات الفكرية المتخصصة مع العلامة الفضلي، مثل: مجلة الكلمة ومجلة قضايا إسلامية معاصرة.

العنف والحريات الدينية
قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي

إعداد: حيدر حب الله.
الناشر: مؤسسة الانتشار العربي - بيروت.
الصفحات: ج١ - ٣٨٣ ص، ج٢ - ٤٢٠ ص من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١١م.

تعتبر قضية العنف من أهم القضايا التي يعاني منها الواقع العربي والإسلامي، وهذا العنف ذو أبعاد سياسية ودينية ومذهبية وطائفية.

وقد نوقشت هذه الظاهرة في أكثر من ندوة ومؤتمر، كما كُتب عنها الكثير من الكتب والدراسات، ومنها هذه المجموعة من الدراسات التي نشرت في مجلة الاجتهاد والتجديد، وقد جمعت في هذا الكتاب ضمن جزأين لتسهل الاستفادة منها من جديد.

الجزء الأول احتضن مجموعة من الدراسات، نذكر منها: العنف وإدارة الاختلاف بين حق الإبداع ومحاربة الابتداع لحيدر حب الله، والفكر الإسلامي المعاصر.

وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحريات، حوار مع السيد محمد حسن الأمين، حرية الدين والعقيدة في الإسلام: مطالعة فقهية للشيخ محسن كديفر، الردة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة نقدية للأستاذ عماد الهلالي، وحرية الإعلام الديني والثقافي: مطالعة فقهية في الموقف من كتب الضلال للشيخ يوسف الصانعي.

الجزء الثاني احتضن بدور مجموعة من الدراسات، تمحورت حول موضوع الجهاد وقضايا العنف في التشريع الإسلامي.

ومن دراساته: الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي: قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية للشيخ حيدر حب الله، ومبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي، للدكتور محمد رسول آهنكران، الجهاد والقتال في القرآن: دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية، الإرهاب في الإسلام: مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي للشيخ محمد حسين مهوري، الصراعات الإسلامية - الإسلامية: دراسة في الفقه أهل البغي.

فتحي يكن
داعياً ورائداً للحركة الإسلامية في لبنان

الكاتب: د. علي لاغا.
الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.
الصفحات: ٣١٦ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٢م.

كتاب جديد في سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي التي يصدرها مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت، وهو يتحدث عن الداعية اللبناني فتحي يكن، الرجل الذي ساهم في إثراء العمل الحركي الإسلامي بكتاباته الحركية التي أثرت في تربية جيل الصحوة الإسلامية، كما ساهم في تطوير العمل الحركي في لبنان، وخصوصاً تجربته في المشاركة في العمل السياسي، بالإضافة إلى اهتمامه بقضايا الوحدة الإسلامية ونهضة الأمة.

يتكون الكتاب من خمسة فصول وملحق.

في الفصل الأول تحدث الكاتب عن سيرة الداعية فتحي يكن، والبيئة الفكرية والاجتماعية التي عاش فيها وترعرع فيها وأثرت في تكوينه النفسي والعلمي والديني.

أما الفصل الثاني فخصصه للبحث في الخلفيات الفكرية والمعرفية من خلال ثمانية مباحث: أشار فيها إلى ركائز الفكر عند فتحي يكن وملامح شخصيته الحركية، وخصائص المنهج الإسلامي، وطبيعة العمل الإسلامي في لبنان، بالإضافة إلى مصادر منهجه الحركي.

الفصل الثالث خصصه الكاتب د. لاغا لتسليط الضوء على منهج الدعوة ومشكلات الدعوة، حيث تحدث عن أهمية التربية النفسية لتحمل المصائب، وضرورة إعداد الداعية المسلم لتحمل مسؤولية الدعوة على أفضل وجه.

أما الفصلان الرابع والخامس فتحدث فيهما الكاتب عن التغيير في حياة الأمة، فتحي يكن في المعترك السياسي. وفي الملحق هناك حوار شامل مع الداعية يكن أجراه الصحافي فادي الغوش.

الفتنة المذهبية
أسباب وآليات المواجهة

الكتاب: مجموعة من الكتّاب.
الناشر: مركز دراسات الوحدة الإسلامية في تجمع العلماء المسلمين - بيروت.
الصفحات: ٣٠٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١١م.

يحتضن هذا الكتاب مجموعة من الدراسات قُدمت لندوة بعنوان: الفتنة المذهبية: أسباب وآليات المواجهة، نظمها تجمع العلماء المسلمين في لبنان أواخر سنة ٢٠١٠م.

يتكون الكتاب من فصلين ومقدمة، الفصل الأول احتضن مجموعة من الدراسات: الفتنة المذهبية وآليات المواجهة الدينية للشيخ الدكتور عبد الله حلاق، تحدث فيها عن الأسباب الثقافية والسياسية والميدانية للفتنة ودور العلماء في وأدها. الدور الغربي والصهيوني في الفتنة المذهبية للدكتور طلال عتريسي. ودور مناهج التعليم في الفتنة المذهبية للشيخ علي خازم. ودور الإعلام في الفتنة المذهبية للدكتور محسن صالح. ودور الفتوى الشرعية في الفتنة المذهبية للشيخ مصطفى ملص.

الفصل الثاني احتضن مجموعة من الدراسات نذكر منها:

دور الحركات الإسلامية في مواجهة الفتنة المذهبية حزب الله نموذجاً، للشيخ نعيم قاسم. ودور التربية في إبعاد الفتنة المذهبية للدكتور محمد منير سعد الدين.. تحدث فيها عن أهمية التربية على قيم الأخوة الإسلامية والحوار والتسامح. دور الفكر الإسلامي في منع الفتنة المذهبية للدكتور الشيخ عمار. والتقارب السني الشيعي، للشيخ ماهر حمود. ودور علماء السنة والشيعة في وأد الفتنة المذهبية للشيخ هشام خليفة.

كما احتضن الكتاب مداخلات المشاركين في المؤتمر والبيان الختامي للمؤتمر.

الغثاء الأحوى
في لم طرائف وغرائب الفتوى

الكاتب: أحمد عبد الرحمن العرفج.
الناشر: المركز الثقافي العربي - بيروت.
الصفحات: ٣٠٤ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١١م.

من الظواهر السلبية التي تشهدها الساحة الدينية والدعوية، انتشار الفتاوى الدينية على

نطاق واسع، وتصدي عدد من الدعاة لإصدار فتاوى في كل شيء، بحيث لا تجد قضية مطروحة في مجال من مجالات الحياة إلا وتجد من تصدى للإفتاء حولها بالتحريم أو الإباحة، ولكن السلبي في الظاهرة ليس الفتوى في حد ذاتها والبحث في رأي الدين في قضايا الحياة المختلفة والمتعددة، ولكن المشكل هو في تناقض هذه الفتاوى، وغرابتها وبعدها في بعض الأحيان عن حكمة الدين ومقاصد الشريعة، وتكلف أصحابها لإدخال الدين والفقه في قضايا، لا تحتاج فعلاً أن توضع في ميزان الحلال والحرام.

هذا من جهة ومن جهة أخرى غرائبية بعض الفتاوى ما جعلها محل استهزاء وتهكم، وهذا ما أساء إلى الخطاب الديني ودعاة هذا الخطاب.

في هذا الكتاب قام الباحث بلملمة وجمع عدد كبير من هذه الفتاوى التي ظهرت وانتشرت في العالم العربي، وبوّبها ضمن مواضيع وأصدرها في كتاب، ليرى القارئ، حجم التلاعب الذي أصاب مجال الفتوى، بل يمكن أن نتحدث عن حرب فتاوى مستعرة، وهذا ما أثر سلباً على علماء الدين والمتصدين للاجتهاد والإفتاء.

يتكون الكتاب من سبعة فصول..

الفصل الأول خصصه الباحث للحديث عن تأصيل الفتوى وأهميتها وصفات المفتي وآداب الفتوى في الإسلام

في الفصل الثاني تحدث عن معالم في مخطط إصدار الفتوى، حيث تحدث بالتفصيل عن كتب الفتاوى ومنصب المفتي وموضوع تناقض الفتوى.

أما الفصل الثالث فخصصه لتسليط الضوء على فوضوية الفتاوى في هذا القرن، وبعض حيل المستفتين وهاجس التدين. فيما خصص الفصلين الرابع والخامس للحديث عن التداعيات حول بعض فتاوى كبار العلماء وهيئة صغار العلماء، وقد استعرض عدداً من الفتاوى الغريبة وعلق عليها.

الفصلان السادس والسابع خصصهما للحديث عن تداعيات بعض الفتاوى وما قيل عنها وحولها وما كتب عنها من سجال، كفتاوى الشيخ السدلان، وإجازة زواج الوناسة، وجواز قتل مُلّاك الفضائيات (قضاء)، وجواز رؤية المخطوبة عبر المسنجر. كما تحدث عن أغرب فتاوى ٢٠٠٩م، وصور بعض الفتاوى، بالإضافة إلى فتاوى أخرى متنوعة مثيرة للاستغراب بل الضحك والتهكم.

المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة

الكاتب: محمد علي أسدي نسب.
الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب - طهران.
الصفحات: ٤٧٥ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٠م.

تعتبر علوم التفسير من أهم العلوم في التراث الفكري الإسلامي، لأن التفسير هو المدخل الرئيس لفهم الكتاب المقدس وآياته، سواء تعلق الأمر بآيات الأحكام والتشريع أو آيات القيم والمبادئ. وقد اهتم المسلمون بجميع مذاهبهم بالقرآن وتفسيره، وكان لهم مناهج متعددة ومختلفة في النظر إلى الآيات الكريمة.

ومن هنا ظهر ما أطلق عليه التفسير بالمأثور أو بالعقل، والتفسير العرفاني أو الصوفي.

في هذا الكتاب عرض مفصل لمناهج

المفسرين والمدارس التفسيرية من أهل السنة والشيعة الإمامية، لبيان حجم المساحة المشتركة الكبير في البيان والتفسير، بحيث يمكن الانطلاق منه كقاعدة للتقريب بين المذاهب الإسلامية اليوم.

يتكون الكتاب من ثلاثة أبواب ومجموعة من الفصول.

في الباب الأول وتحت عنوان: (نظرة إلى المناهج التفسيرية) تحدث الكاتب في الفصل الأول عن المناهج التفسيرية مفهوماً وتاريخاً، وفي الفصل الثاني عن: منهج الشيعة في التفسير، أما الفصل الثالث فخصصه لعرض منهج أهل السنة في التفسير.

في الباب الثاني وتحت عنوان: (منهج التفسير الروائي ونماذجه) تحدث الباحث في الفصل الأول عن منهج التفسير الروائي، وفي الفصل الثاني عن: نماذج من منهج التفسير الروائي.

وأخيراً تحدث الباحث في الباب الثالث وتحت عنوان: (منهج التفسير الاجتهادي ونماذجه) عن تعريف التفسير الاجتهادي الجامع، ومنهج تفسير القرآن بالقرآن ونماذجه، ومنهج التفسير الإشاري ونماذجه... إلخ.

الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة
دراسة اجتماعية معرفية

الكاتب: حميد بارسا نيا.

تعريب: خليل زامل العاصي.

الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت.

الصفحات: ٤٧٨ من القطع الكبير.

سنة النشر: ط١ - ٢٠١٢م.

بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران، طُرحت مجموعة من الأسئلة عليها، خصوصاً حول الخلفيات الاجتماعية والمعرفية التي لعبت الدور الرئيس في تفجير الثورة ونجاحها، وحجم مشاركة التيارات الدينية والتنويرية في هذه الثورة.

في هذا الكتاب يقوم الكاتب بتسليط الضوء على أهم التيارات المشاركة في الثورة الإيرانية، وجذورها الاجتماعية والمعرفية. ومن خلال ذلك قدم تأريخاً للحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في إيران قبل الثورة، وهنا تكمن أهمية هذه الدراسة، التي تدخل في إطار التأريخ للثورة الإسلامية وظروف نشأتها.

يتكون الكتاب من أربعة فصول، في الفصل الأول تحدث الكاتب عن علاقة الدين بالعصبية، والروابط التي جمعت بين التيار الديني والتيار الاستبدادي، وكيف ساهم التشيع في الدفاع عن التراث الديني.

كما تحدث عن الواقع الاجتماعي للتشيع من العهد الصفوي إلى العهد القاجاري.

الفصل الثاني خصصه للحديث عن الغرب وتيارات التغرب الفكري، تحدث في البداية عن الأسس والمشكلات المعرفية للغرب، ثم انتقل للحديث عن ظواهر التفرعن والإباحية والقومية، وكيف انفصل العلم عن القيم، وعلاقة الدين بالسياسة والمستعمِر بالمستعمَر.

أما الفصلان الثالث والرابع، فتحدث فيهما أولاً عن علاقة التنوير الفكري بالاستبداد السياسي والتنظيمات الماسونية، كما تحدث عن قوى إيران الاجتماعية، ثم تحدث ثانياً عن التراث الديني والتجديد الديني، من خلال تسليط الضوء على خصوصيات هذا التنوير وتاريخ حركات التجديد والتنوير الديني.

الطريق إلى المواطنة

الكاتب: محمد محفوظ.
الناشر: مركز آفاق للدراسات والبحوث.
الصفحات: ٧٢ من القطع الوسط.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٠م.

تثير ظاهرة التنوع الاجتماعي، والتعدد المذهبي والفكري والسياسي؛ العديد من الأسئلة والتحديات، لذلك يرى الكاتب ضرورة بلورة إجابات حقيقية وواقعية لهذه الأسئلة والتحديات، إجابات تأخذ بعين الاعتبار واقعية التعدد والتنوع، وضرورة التعامل معه في إطار الحقوق والواجبات وحقوق المواطنة، التي تضمن لكل فرد داخل المجتمع حقوقه وتحترم خصوصياته ورأيه، بدل الانقسام والتشظي، واتّباع دعوات الكراهية، والصراع المذهبي والطائفي.

ويمكن الاستفادة من التجربة النبوية في هذا المجال، ووثيقة المدينة، التي أكدت على حقوق المواطنة بحيث يعيش جميع المواطنين، مع تنوع أديانهم وأعراقهم، في وئام وانسجام وتعاون يؤدي إلى تقدم المجتمع وتطوره.

يتكون الكتاب من مجموعة من الدراسات، تناقش وتعالج قضايا الهوية والمواطنة والخصوصيات الدينية والمذهبية، وحق العيش المشترك.

كما تتحدث عن سياق الهويات والهويات المركبة ومحددات الاعتدال، وقضايا التعددية والاحترام المتبادل، وأهمية الحوار الإسلامي وضرورة تفكيك الرؤية النمطية.. وأخيراً أكد الباحث على أن نظام المواطنة وحقوق المواطنة هو الحل.

على خطى التقريب والوحدة الإسلامية

الكاتب: د. عبد الرحيم عمر محيي الدين.
الناشر: دار كاهل للدراسات والطباعة - الخرطوم.
الصفحات: ١٧٧ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط١ - ٢٠١٠ م.

يرى الكاتب أن مسألة الوحدة الإسلامية والتقريب بين مذاهبها الفقهية فريضة واجبة التنفيذ، وتتعين على كل مسلم، لأن قوة هذ الأمة الإسلامية وتقدمها وريادتها واجب لا يتم إلا بالوحدة.

من هنا ينطلق الكاتب لمناقشة قضايا الوحدة والتقريب في محاولة لتأصيلها عبر دراسات تكشف عن أهميتها وسبل تحقيقها ومظاهر تحققها في الماضي.

يتكون الكتاب من مجموعة من الدراسات كان الكاتب قد شارك بها في مؤتمر الوحدة الذي ينظمه سنويًّا المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في إيران.

في البداية تحدث الكاتب عن نموذج الوحدة الإسلامية في حياة الخلفاء الراشدين، فاستعرض نماذج من سيرة الخلفاء الأربعة، تجسدت فيها قيم الوحدة الإسلامية، ثم انتقل للحديث عن مسار ومتطلبات الوحدة الإسلامية، ودور العلماء المرتقب في تحقيق الوحدة، وأهمية التكامل بين أئمة الشيعة والسنة.

كما تحدث مفصلاً منتقداً الفصام المصطنع بين أبناء الأمة الإسلامية، وآليات الوحدة والتقريب، مقدماً بعض الحلول في هذا المجال..

من الدراسات التي احتضنها الكتاب

كذلك، الآثار السلبية لروايات الكذابين للأحاديث النبوية والأخبار التاريخية على وحدة الأمة الإسلامية. كما ناقش الكاتب بعض المواضيع التي هي محل نقاش واختلاف بين الفريقين السنة والشيعة، مثل موضوع البداء وموضوع التقية، وقد ناقشهما بموضوعية علمية كشفت عن الرؤية الحقيقية للشيعة في تناول هذه القضايا، مؤكداً أن هذا المنهج في المناقشة هو السبيل العلمي للتقارب بين المذاهب ومقدمة للوحدة.

التسامح وثقافة الاختلاف
رؤى في بناء المجتمع وتنمية العلاقات

الكاتب: الشيخ حسن بن موسى الصفار.
الناشر: مؤسسة الانتشار العربي - بيروت.
الصفحات: ٢١٣ من القطع الكبير.
سنة النشر: ط٢ - ٢٠١١م.

يرى الكاتب أن سلامة العلاقات الاجتماعية في أي مجتمع تنعكس إيجاباً على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، فحركة المعرفة والفكر تتقدم في ظل أجواء الحرية والتسامح، وأخلاقيات الحوار واحترام الرأي.

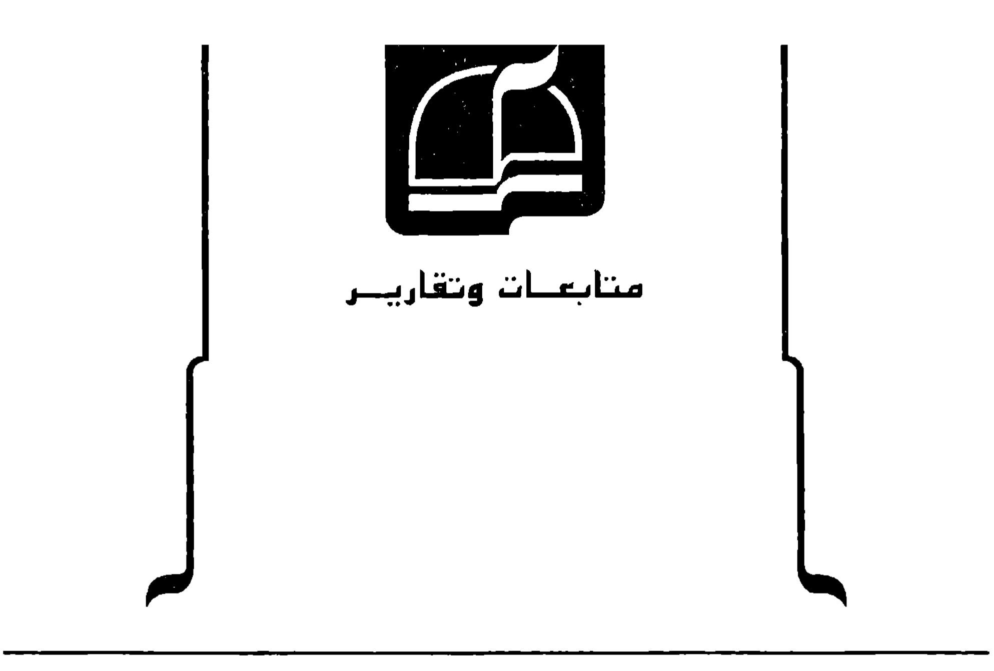
والنشاط الاقتصادي يترعرع وينمو على أرضية التعاون وتضافر القوى والقدرات، ومكانة المجتمع تتعزز في أنظار الآخرين حينما يكون أكثر تماسكاً وانسجاماً، والحالة النفسية لأبناء المجتمع تكون أبعد عن الأزمات والعقد والأمراض حين تصفو العلاقات وتتقارب النفوس.

من هنا ينطلق الكاتب ليؤكد أهمية التسامح وقدرة المجتمع على إدارة اختلافاته ملتزماً بقيم الحوار والتواصل.

يتكون الكتاب من أربعة فصول، الفصل الأول تحدث فيه المؤلف عن أسباب نشوء العداوات في المجتمع ومخاطر هذه العداوات على العلاقات الاجتماعية، ثم انتقل في الفصل الثاني للحديث عن ثقافة الاختلاف، ومنهج الإسلام في التعامل مع الرأي المخالف، وأهمية احترام الرأي الآخر.

الفصل الثالث تحدث فيه عن مميزات العلاقات الأفضل من خلال الالتزام بمجموعة من القيم الأخلاقية والسلوكية، مثل فن التخاطب مع الناس واحترامهم، ومراعاة الحقوق والواجبات.

أما في الفصل الرابع فخصصه للحديث عن المسؤولية الاجتماعية، حيث تحدث عن الرشد الاجتماعي، وأهمية العمل التطوعي في خدمة المجتمع.



إعداد: قسم التحرير

مؤتمر « كلمة سواء » الثاني عشر التغيير الاجتماعي والسياسي عن الإمام الصدر: الرؤية، والمنهج، الرسالة

نظّم مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث والدراسات مؤتمر «كلمة سواء» الثاني عشر بعنوان «التغيير الاجتماعي والسياسي عند الإمام الصدر، الرؤية، النهج، الرسالة». وذلك في ٢٤ تشرين الثاني ٢٠١١ م بقصر الأونيسكو في العاصمة اللبنانية بيروت. وقد شكل المؤتمر مناسبة للاحتفال بمرور ٥٠ عاماً على بدء عمل مؤسسات الإمام موسى الصدر في لبنان.

شارك في فعاليات المؤتمر عدد كبير من المفكرين والسياسيين والكتاب والصحافيين والإعلاميين، من لبنان والعالم العربي.

وقد ناقش المؤتمر المحاور التالية:

المحور الأول: التغيير من منطلق الفكر الديني.

المحور الثاني: التغيير الاجتماعي.

المحور الثالث: التغيير السياسي.

انطلقت فعاليات المؤتمر بكلمات المشاركين في **الجلسة الافتتاحية**.

فبعد كلمة عريف الاحتفال الشاعر حسين حمادة، ألقت رئيسة مؤسسات الإمام موسى الصدر السيد رباب الصدر كلمة قالت فيها: «نلتقي اليوم عند حكاية نصف قرن على العمل في مؤسسات الإمام الصدر، والمؤتمر هذا بمناسبة دخولها السنة الخمسين من حكاية العمل، وكلما استعرضت مشاهد الحكاية يكبر عندي مفهوم اختراق الشائع والحياة النمطية الجامدة، وكيف يمكن تحويل الركود إلى حركة متسارعة نحو اليوم الآتي ليكون منه الوجود الحي..».

وأضافت: مذ أطلقنا الإمام السيد موسى الصدر سنة ١٩٦٢ من أقبيتنا النسائية إلى الفضاء الأرحب، أفراداً كنا، تلفّنا جدران بيوتنا، وبيوتنا حياتنا الاجتماعية، ومنها نستقي حروفاً معرفية، ونُبَذاً من تراكم ثقافي. لم نكن على إمكان أن نستوعب ما حولنا، فضلاً أن ندرك الحدث. رؤاه لمح، وعلينا أن نلتقط اللمحة، ومن يؤتى منها فاز، وما هو بالأمر الهين. وإذ تركنا قبل ثلاثة وثلاثين عاماً ونيّفاً، ودهمنا المجهول، والمجهول قلق قاتل، كان قد أطال لنا أجنحة، وأنبت للقوادم ريشاً، وأكسب عيوننا حدة، وعزائمنا مضاء، فاستطعنا أن نقف على الحد الذي يريدنا فيه من تعريفه للعمل بأنه: «قطعة من الإنسان ذابت فتحولت إلى عمل».

وتابعت: لم تكن الهيئة النسوية مؤهلة لأي دور لتكون الجناح الآخر للمجتمع في صور، فكل كفاءة الزميلات أنهن من كريمات عائلات البلدة، ولم يكن من ثقافة ذلك الحين ما يرتبط بنشاط المرأة خارج المنزل. لم أكن مؤهلة كذلك، يوم أطلقني ريشة في مهب تطلعاته لليوم الآتي، لم أكن أكبر وأوعى من أية طالبة ثانوي من جيل الستينات. إلى جانب أنني أجهل البيئة التي انتقلت إليها دون حساب مسبق، وهي تختلف تماماً عن البيئة التي أولدتني وأنشأتني، ولم أكن مؤهلة لإدارة صفين، منهما صف محو الأمية، وتعرفون ما يحتاج مثل هذا الصف من خبرات. هذه كانت حالنا، يوم طرح ببساطة عبارات آخر سنة ١٩٦١، طبعت مسارنا طوال نصف قرن، والآن أستعيدها بتصرف، منها ما كان لجمعية البر والإحسان ككل وهي أنها غير طائفية، تعمل لصالح الناس جميعاً دون تمييز، وأنها غير سياسية محليًا أو غير محلي، وأنها غير حزبية، وأنها تعمل من أجل الإنسان وخدمة عيال الله وبالذات المستضعفين منهم، وأن يكون العمل خالصاً لوجه الله تعالى، وأن تكون العطاءات والهبات والتبرعات بقصد رضا الله، وكذلك المساعدات التطوعية».

وكان (بيت الفتاة) تقول السيدة الصدر: هو اسم نشاطنا الأول قبل التغييب، وتحول إلى مؤسسات الإمام الصدر التي تغطي الخدمات التعليمية والمهنية والصحية والإرشاد الصحي والتمكين للفتاة باعتبار هذا بنية تحتية لمحاربة الجهل وبالتالي التغيير لاستفادة جميع الفئات العمرية.

وختمت السيد الصدر كلامها بقولها: تلاحظون التركيز على العمل، وعلى مسارنا الدائب فيه، مع أني أدرك أنه من المنتظر أن أتكلم عن مسار قضية الإمام الصدر، وأرجو هنا التوضيح أنه شخصية عامة، وقضيته لهذا قضية عامة، وما نحن سوى أفراد من العامة استهدفنا العمل متابعة لقضيته واستقصاء وجوده والقصاص لكل من له ضلع بالإيقاع، ونذوب فيه كما نذوب في تجسيد أفكاره...

ثم ألقى المونسنيور كميل مبارك ممثلاً البطريرك الماروني مار بشاره بطرس الراعي كلمة، جاء فيها: «نحن إذ نكبر فيكم الوفاء لهذا المناضل فكريًا وعمليًا، ننظر إلى العناوين التي تضيء فكرة المؤتمر بإعجاب واهتمام، عنيت الرؤية والنهج والرسالة. ولعل في تراتبية هذه الكلمات تناغماً مع وقوف كل عاقل أمام أي صعوبة، يحاول الخروج منها بحلول منطقية هادفة وقابلة للتحقيق، مجيبة عن التساؤلات

الثلاثة: ماذا يجب أن أفعل، وكيف، ولماذا؟ كل ذلك عبر إشراك الفكر الديني الذي ينير طريق الفكرين: الاجتماعي والسياسي، في عملية التغيير التي تهدف نحو الأفضل مع احترام خالص لكرامة الإنسان والخير العام».

وأضاف: «في وحدة الطبع البشري، كل رؤية تغييرية تنطلق من ثوابت راسخة، يكتب لها النجاح إذا ما قيّض لها الله أصحاب الإرادات الحسنة والنوايا الطيبة إلى أي دين انتموا، ليعملوا معاً على التكامل والنمو في إحساس الإنسان، فرداً وجماعات، بعزة خالقه ومجده، إذ منه تأتي كل كرامة ويأتي كل حق ويتحقق كل خير، يتردد في الأرض فرحاً وبشراً، ويصل إلى السماء ابتهالاً وشكراً. ونحن نؤمن بوحدة الطبع البشري الذي وهب العقل والحكمة والنطق وحسن التدبير، ومن هذه الوحدة تأتي إمكانية التفاهم بين الناس، على تحسين واقعهم وجمال مستقبلهم. وإذا ما وجدت هذه الإمكانية وتحققت مفاعيلها العملية، انتفت الخصومة وزال الاقتتال وارتفع الطمع، وتوحدت الرؤية بالخير، وإن اختلفت بأساليب تحقيق هذا الخير، شرط ألا يصل الاختلاف إلى الخلاف الذي يتنافى مع وحدة الطبع، ويتعارض مع كل ما يجعل الإنسان أكثر إنسانية، والمؤمن أصلب إيماناً، والمحب لإخوته من الناس أخلص حبًّا».

وختم كلمته بقوله: «لو وضعنا هذه القناعات التي نؤمن بها تحت مجهر الفكر الصدري، ووضعنا فكر الإمام المغيب في الإصلاح الاجتماعي والتغيير نحو الأفضل رؤية ومنهجاً ورسالة تحت مجهر قناعاتنا، لوجدنا أننا نعمل معاً من دون أن نبرمج هذا العمل، وأننا نسعى نحو أهداف مباركة تصل بالبشرية، إذا ما فعلت القناعات هذه وثمرتها في سلوكيات الحياة العملية والأخلاقية، إلى حضارة المحبة التي بشّر بها وعلّم سبلها قداسة البابا يوحنا بولس الثاني..».

ثم ألقى الأستاذ وفيق حجازي كلمة مفتي الجمهورية الشيخ محمد رشيد قباني، فقال: «يسعدني باسم صاحب السماحة مفتي الجمهورية اللبنانية فضيلة الشيخ الدكتور محمد رشيد راغب قباني، أن أقدم لحضراتكم التحية والتقدير، راجياً من الله تعالى أن يكلِّل هذا المؤتمر بالنجاح لما فيه خدمة الوطن والمواطنين، وأن تعم الفرحة قلوبنا بإعادة المغيبين والمفقودين إلى ربوع هذا الوطن سالمين محفوظين بإذن الله تعالى ربِّ العالمين.

وأضاف: «إن هذا المؤتمر الموسوم بكلمة سواء، يذكرنا بقول الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

إن أهم عامل لبناء هذه الأمة، هو أن تجتمع كلمتنا على أمر سواء، يقطع الطريق على كل من يسعى لتمزيق هذه الوحدة، وتشتيت شمل الأمة وتقزيمها إلى دويلات، ومن ثم لقيمات بحيث يسهل ابتلاعها وازدرادها، الأمر الذي يؤدي للهلاك والبوار. وهذا مسعى الأعداء والمستعمرين من خلال سعيهم الدؤوب لبث صنوف الفرقة، وفنون الشقاق والنزاع بين أبناء الوطن الواحد، وهو يعلم تماماً بأنه لن يكون له موطئ قدم، إذا كانت كلمتنا سواء بها

يخدم قضايا أمتنا، لأننا بذلك نحفظ أوطاننا ونحصن أبناءنا ونُرضي ضمائرنا وقبل كل شيء خالقنا سبحانه وتعالى.

وأضاف: إن المجتمعات الإنسانية بعد أن ذاقت بؤس الظلم وكبت الحريات، ها هي تسعى لفك طوق الحصار عن أعناقها لتشم نسيم الحرية في حياتها وشؤونها كلها، وعلى أرضها وفي سمائها ومائها، وإن كل الحلول والمقترحات البعيدة عن منهج الحق لم تجلب سعادة، ولم تحقق رغد عيش، بل ولم تؤمن لها طيب حياة، وأهمها حرية القول كما حرية المعتقد.

وأضاف حجازي: لكي يكون الاستقلال استقلالاً لا استغلالاً، وحقيقة لا وهماً، وواقعاً لا خيالاً، فلا بد من أن تكون الكلمة كلمتنا والراية رايتنا نابعة من مصلحة الوطن العليا، ويكون المواطنون سواء في الحقوق والواجبات بما يحفظ مصالحهم ويدفع ويرفع الخطر المحدق بهذا الوطن العزيز، ولكي يتحقق ذلك ويكون كذلك فقد قيل: «من كان طعامه من فأسه كان كلامه من رأسه»، ليتم التغيير الإيجابي لمصلحة الوطن والأمة العليا، فلا بد أن نملك مقومات الحياة ووسائل القوة، الأمر الذي يمكننا من السيادة الحقة على الأرض والاستقلال الحقيقي في كل شؤوننا، مما يمكننا حينئذ من رفع الصراعات والأحقاد والنزعات، وتحقيق المساواة، والقضاء على الفقر والقهر والعوز، وتتحرر بذلك كلمتنا ونحفظ وطننا وأمتنا.

ثم ألقى المطران غطاس هزيم كلمة بطريرك الروم الأرثوذكس أغناطيوس الرابع هزيم عن «التغيير الاجتماعي والسياسي عند الإمام الصدر»، ومما جاء فيها: لا شك في أن الإمام السيد موسى الصدر هو من كبار الأئمة المجددين الذين انخرطوا في العمل من أجل الإنسان وخيره، ومن أجل إعمار الأرض. فلم يكتفِ بالتنظيرات والكلام المجرد، بل نزل إلى أرض الواقع، وخاض في مشاكل الناس، وسعى إلى ترجمة الرسالة الدينية إلى الحياة. لذلك جاهد الإمام من أجل الفقراء والمحرومين والمستضعفين، ومن أجل إحقاق الحق وإعادة الكلمة إلى الإنسان أشرف مخلوقات الله.. وأضاف: لقد انطلق الإمام الصدر من ثوابت آمن بها ودعا إليها في خطبه وكتاباته، وهي:

أ- الإيمان المشترك المسيحي - الإسلامي بالله الواحد. ولو تعددت التعبيرات عن الله، فالله واحد لا يحده تعبير واحد.

ب- الدين واحد ولو تعددت الديانات.

ج- إن الديانتين المسيحية والإسلامية جُعلتا لخدمة الإنسان وصون كرامته وحقه في الحياة الفضلى والسلام والمحبة والوئام، وجعلتا أيضاً لإعمار الأرض والنهوض بها.

د- تدعو الديانتان إلى قيم روحية ومبادئ خلقية مشتركة، وتدعو إلى التقارب بين المسلمين والمسيحيين والاستفادة المتبادلة من العبر والعظات والنظم التي تنطوي عليها كل من الديانتين.

وتابع: «هذه الثوابت الأربع شكلت جوهر رسالة الإمام موسى الصدر. وهو لم يتوانَ يوماً في خطبه وتصريحاته ومحاضراته عن الاستمرار في التأكيد وإعادة التأكيد عليها. فها هو في كنيسة الكبوشيين، قبيل اندلاع الحرب الأهلية في لبنان، يعلن أن «الأديان كانت واحدة، لأن المبدأ الذي هو الله واحد. والهدف

الذي هو الإنسان واحد». وعندما نسينا الهدف وابتعدنا عن خدمة الإنسان، نبذنا الله وابتعد عنا فأصبحنا فرقاً وطرائق قدداً، وألقى بأسنا بيننا فاختلفنا ووزعنا الكون الواحد، وخدمنا المصالح الخاصة، وعبدنا آلهة من دون الله، وسحقنا الإنسان فتمزق.

وقال: بالنسبة إلى الإمام الصدر، اللقاء لخدمة الإنسان يؤدي إلى اللقاء في الله. ففي المحاضرة عينها، يدعو إلى العودة إلى الطريق السوية، متوجهاً إلى المسلمين والمسيحيين بالكلام: «اجتمعنا من أجل الإنسان الذي كانت من أجله الأديان، وكانت واحدة آنذاك».

ثم ألقى الشيخ غسان الحلبي كلمة شيخ عقل طائفة الموحدين الدروز الشيخ نعيم حسن، ومما جاء فيها: «إنه لمن الصواب المثمر أن يصار إلى مقاربة مسألة مفهوم التغيير عند الإمام الصدر من حيث هو كلي الحضور في حركة وجود الإنسان ذاتها، وليس من حيث هو مدرك يتم تبنيه كنشاط حيوي. هذا يعني أن الإمام كان عاصفة في إيمانه وفكره، في قلبه وفي عقله، أي في أنفاسه وحركاته من المبادرة في الحياة إلى الحياة وحتى غاية القصد. إنسان لا يعي فقط ذاته في اللحظة المضيئة للوجود، وإنما أيضاً هو يعي مغزاه في هذا المعطى الإلهي العظيم، ويعي أهميتها القصوى في محيطها. يدرك أن الإنسان بطبيعته متحرك نحو الكمال، وهذه الحركة إن لم تكن مستنيرة بالهدي الرباني في معناه الصادق في نفسه فهي تحت خطر الانزلاق إلى حركة الانحدار في المسالك المسترذلة وعواقبها الوخيمة البغيضة في عين الحق.

وأضاف: لذلك، لم يحدد الإمام أفق الرؤية، بل رآه في بصيرته، في فطرته الإنسانية الحقيقية، وهي الإيمان بالله، مميزاً بين المعنى الحقيقي لالتزامات هذا الإيمان الروحية والاجتماعية والوجودية من ناحية، وبين المفهوم التجريدي من ناحية أخرى كما قال، يعني أن تعبد الله كأنك لا تراه، هذا إن لم يكن لك طيفاً من الأطياف. الحال الأول يفرض الحركة في الحق لتحقيق دلالاته، والثاني يضع الفرد في شبه غيبوبة عن ذات نفسه».

وأضاف أيضاً: ولقد نبه الإمام الصدر إلى أن هذه الاندفاعة نحو التغيير يجب أن تبدأ من داخل الإنسان قبل الوثوب إلى الخارج على جهل من حقيقتنا داخل الصدور. «مشكلاتنا تبدأ من عند أنفسنا» يقول، والقصد أن تبدأ الحركة بك، في عملك وفي لسانك وفي قلبك وفي سيرتك. تضع مرآة الحق أمامك متسائلاً: «أهناك شبه بيني وبينه؟»، فإن لم يكن شبه، فإنه لا ينفعك الاتكال على الحق، وإن صار شبه، فتلك هي البداية. هذا بدوره يضع «المناقبية والسلوكية» في مستوى الضرورة، بحيث إن الاستهتار بهما هو نقض لاحترام المرء لنفسه، وانزلاق في الآن عينه إلى نقيض المنطلق الإيماني عمليًّا، وهذا في حقيقته هدم للأساس، «فالممارسة العملية هي المقياس، كما ينبه الإمام، وليس الشكليات والمظاهر، لأن قيمة الشيء بحقيقته وجوهره، لا بظاهره وشكله».

وقال: «أراد الإمام هذه الرؤية، بضوابطها التي تمد جذورها في المثل الإيمانية، رسالة ترقى إلى مستوى «الدعوة العالمية»، لأنها إنسانية، على النقيض تماماً من الوقوع فريسة العصبية الطائفية التي يأباها الإمام بلا هوادة. ويؤكد بوضوح

ساطع الانفتاح على جميع الشعوب، وهو بهذا لا يقطع في الدين مع سياق التطور، لأن «الفكر الديني المتطور هو القادر على نزع الصبغة الطائفية التعصبية عن الدين»، ويرى الإمام بنافذ بصيرته الحاجة إلى ما يسميه «ثورة تجريدية في عالم الأديان»، أي، وفقاً لرؤياه الالتزام بالمثل وبالمبادئ الموحدة فوق كل انحياز ضيق الأفق إلى حزبية الطوائف والمذاهب. ويجب علينا هنا أن نلتقط الإشارة بأن قلب الإمام، هنا أكثر من أي مكان آخر، كان، كما يقال، «على لبنان»، بل كان اللبناني في الصميم، وفي القيمة الموضوعية لهذا الالتزام، أراه يرقى فوق الميثاق الوطني ذاته، لأنه بمقام الروح فيه، فما ينفع الإنسان إذا ربح الميثاق وخسر وطنه نتيجة التحصن خلف أسوار الطوائف والعصبيات المذهبية؟».

وختم: «أراني مندفعاً إلى القول بأن الإمام على وشك أن يقول لكل اللبنانيين اليوم: عودوا إلى الوراء كأنكم تتقدمون إلى أمام، ومن يقرأ «نداء التغيير» الذي تمت صياغته عام ١٩٧٢، ومن ثم «ورقة العمل» عام ١٩٧٧ التي تضمنت ملاحظات أساسية في بناء لبنان الجديد، لفقه هذا القول ومعناه. واسمحوا لي أن أقول بأن تلك النصوص تنحو المنحى الصادق في سياق التفاعل في رؤية وطنية متكاملة، لا على قياس تحالفات، ولا على وزن أوضاع سائدة، وإنما هي الرؤية التي تريد أن تتشبث بصخر الخلاص لا أقول خشبته. والرجاء أن يتفاعل المؤتمر في بحوثه في عمق هذه الرؤية ليظل الصوت عالياً لمن له أذنان ولمن ألقى السمع وهو شهيد».

أما المطران كيرللس بسترس الذي ألقى كلمة بطريرك الروم الكاثوليك غريغوريوس الثالث لحام فقد حيا المشاركين في المؤتمر متمنياً له النجاح، ومما جاء في كلمته: إننا إذ نحيي في هذا المؤتمر ذكرى الإمام المغيب موسى الصدر، ونستعيد أفكاره وتطلعاته من أجل ازدهار لبنان وسائر البلدان العربية، وإنماء كل إنسان فيها من أي دين كان وإلى أي طائفة انتمى؛ نتوجه إلى جميع المواطنين مسلمين ومسيحيين مرددين قول القرآن الكريم: ﴿تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾. وهذه الكمة السواء هي أولاً أن نعبد الله، نؤمن كلنا، مسيحيين ومسلمين، بأنه إله واحد، لا إله سواه، مهما تعددت التعابير التي من خلالها نعبر عن وحدانيته، ومهما تنوعت الطرق للوصول إليه. هذه العلاقة بالله هي التي تحدد معنى الإنسان وتضع الأساس الثابت للعيش بسلام. وهذه الكلمة السواء هي ثانياً محبة القريب الذي خلقه الله على صورته ومثاله، تلك المحبة التي هي البرهان الوحيد على أننا نحب حقًّا الله ونتّقيه، كما قال القديس يوحنا الإنجيلي في رسالته الأولى: الله محبة، فمن ثبت في المحبة ثبت في الله، وثبت الله فيه...

وأضاف: أيها المسلمون والمسيحيون في الشرق العربي، «تعالوا إلى كلمة سواء» فيما بيننا، ألّا ينظر بعضنا إلى بعض من وجهة نظر اختلافنا الديني، ولا من وجهة نظر الأكثرية والأقلية، بل من حيث إننا جميعاً مؤمنون بالله الواحد ومواطنون في الوطن الواحد، متساوون في الحقوق والواجبات، مهما كان عدد أبناء طوائفنا. لا ينبغي للأقليات أن تبحث عن الحماية الخارجية بل عن المساواة، لأن الحماية الخارجية تفصل المواطنين بعضهم عن بعض. أما المساواة فهي السبيل الوحيد لربط جميع المواطنين بعضهم ببعض...

وأضاف: «هذا ما آمن به الإمام موسى الصدر، رائد التعايش المسيحي الإسلامي وأول إمام مسلم يخطب في الكنائس وفي معاهد اللاهوت المسيحية. وما كان ذلك إلا رغبة منه في تأكيد ضرورة العيش معاً بل التعاون بين المسلمين والمسيحيين في وطن أراده موحداً ينعم فيه جميع مواطنيه، على تنوع طوائفهم، بالحرية والكرامة على أساس العدالة والمساواة والإنماء المتوازن بين جميع المناطق اللبنانية ورفع الحرمان عن جميع المحتاجين.

وختم كلمته بقوله: أود أن أقرأ عليكم بعض ما جاء في النداء الذي ختمنا به سينودس الأساقفة الخاص بالشرق الأوسط في روما في تشرين الأول من العام الماضي. يقول النص: «منذ ظهور الإسلام في الشرق الأوسط في القرن السابع وإلى اليوم نعيش معاً ونتعاون في بناء حضارتنا المشتركة. لقد حصل في الماضي، وقد يحصل اليوم أيضاً، بعض الخلل في العلاقات بيننا. فعلينا، بالحوار، أن نزيل كل سوء فهم أو خلل...».

ثم تحدث ممثل نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى الشيخ عبد الأمير قبلان المفتي الجعفري الممتاز الشيخ أحمد قبلان فقال: «لأن القلة من الرجال هم الذين يفككون روح الحرف الرباني، ليتراكم غيثاً تحيا به الذوات والأوطان، فإن الإمام الصدر، أعاده الله تعالى، وهو يحج مطافات الإنسان، أرخ لهذا النحو بشرح عميق حول بناء الوثيقة الاجتماعية السياسية في مدار مصالح الإنسان التي تتقاطع مع فقه الوجود، فعند قوله تعالى: ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض﴾، قرر الإمام أن لسان هذه الآية أعلن رئاسة الإنسان في الأرض وزعامته على فيها من إمكانات وموارد وطاقات، وهو مما لا شك فيه مقام شريف خصه الله به، إلَّا أنه يعني بذلك اشتباك المصالح بين أفراد نوعه وأطره، وعلى رأس هذه الخلافة موضوع السلطة والثروة كمحور للشراكة البشرية وطريقة للنفع العام. وهذا ما أكده الله تعالى بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾. ولازم هذا المعنى أن الاستبداد السلطوي بالثروة وأنماط وكيفيات الحكم هو كفر بالأخلاقية الوجودية، وعدوان صارخ على الله والإنسان. وقد أرخ الإمام هذا المعنى كمبدأ في قول الله تعالى لنبيه داود عليه السلام ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾، وللإمام الصدر طيلة مطالباته الجذرية بتكريس قيمة الإنسان كلمات في غاية الأهمية، فهو كرر أن يد الكون والطبيعة تدين تكريس الطبقية كمركز للاحتكار السياسي والإفقار الاجتماعي».

أضاف: «وزمن فتنة الدم اللبناني، طالب الإمام مراراً، بتكريس المواطنة وهي الاسم الآخر للأنسنة عند الإمام كمحور لخدمات السلطة التداولية وبرامجها، مصرًّا على ضرورة التداول الجبري لمركز القرار كطريقة تمنع الأثرة السلطوية، وتحد من مقولة البيوتات كسقف للعمل السياسي، مكرراً الحديث النبوي «إن الملك يدوم مع الكفر لكنه لا يدوم مع الظلم». وفي الحوارات الداخلية كان الإمام الصدر يكرر إن احتكار السلطة هو السرطان الذي يقتل صاحبه ويفك عنه ألف حصن من الجيوش، بمعنى أن هذه الجيوش تتحول عليه لتقتله بسيف حقها وفقرها. وللإمام في المجالس

الخاصة أفكار مدهشة حول العدالة الاجتماعية، فهو طالما كرر أن الطبقة الفقيرة هي رأس محنة الميزان الاجتماعي، مؤكداً أن الفقر هو أكبر عدو للسلطان، وأنه القاتل الذي يخترق الحصون ويسحق الأنظمة، وأن الوطن الذي يجوع شعبه ويشبع سلطانه هو أوهن من بيت العنكبوت، وأن الأمة التي تسكت عن جلادها لا حق لها بالحياة، وأن الزعامة التي تعيش على سرقة مال الشعب وتجيير المصالح واحتكارات العائلة ترتكب أكبر خيانة بحق شعبها وأمتها، مذيلاً أن من يواكبها ويقويها ويدافع عنها هو قاتل خائن بحق أطفاله وشعبه ووطنه. وعن مشهورة الإمام علي عليه السلام: «عجبت لمن بات جائعاً كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه» علق الإمام الصدر: إن جوع الفقير وعسف الحاكم يتلف ألف نظام وسلطان».

ثم انطلقت أعمال الجلسات بعد الظهر، فافتتح المحور الأول من المؤتمر بجلسة بعنوان «التغيير من منطلق الفكر الديني»، ترأسها الأمين العام للجنة الوطنية الإسلامية - المسيحية للحوار الدكتور محمد السماك، وشارك فيها: مدير المعهد الألماني للأبحاث الشرقية الدكتور ستيفان ليدر وسفير المغرب علي أومليل والدكتور محمد شقير.

وتطرق المحور الثاني إلى التغيير الاجتماعي، وترأس الجلسة الوزير السابق سليم الصايغ، وشارك فيها: الوزير السابق دميانوس قطار، أمين السر العام لـ«مؤسسات أمل التربوية» الدكتور خليل حمدان، والنائب الأول لحاكم مصرف لبنان رائد شرف الدين.

وتناول المحور الثالث التغيير السياسي، وترأس الجلسة الرئيس حسين الحسيني، وشارك فيها: القاضي الشيخ عباس الحلبي، الدكتور بسام الهاشم والنائب علي فياض.